El Golem

Moshe Idel

Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial

Siruela

Este libro contiene el primer tratamiento completo de los materiales textuales referidos a la creación del Golem desde la Antigüedad hasta la época moderna y se presentan las variadas maneras en que fue entendido el Golem en los diferentes sistemas místicos.

La idea de que el ser humano es capaz de crear un hombre artificial cumplió el papel de otorgar a los sabios judíos una posición especial, en tanto que dueños de poderes sobrenaturales originados en un profundo conocimiento de la lengua hebrea y de sus poderes mágicos y místicos.

El autor presenta las diversas teorías sobre el Golem en sus contextos históricos e intelectuales y pasa revista a las técnicas para su creación, tema que ha sido descuidado por los investigadores.

En el libro se investiga también la actitud judía y cristiana ante el Golem durante el Renacimiento, como parte del interés por la naturaleza y el carácter del hombre.

El texto se basa en el examen de numerosos manuscritos aún no trabajados, y refuta el difundido supuesto según el cual las características generales de la mística judía ya son bien conocidas.

Moshe Idel (Tirgu Neamt, Rumania, 1947) es catedrático de Pensamiento Judaico en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Siruela ha publicado también de este autor *Cábala. Nuevas perspectivas*, obra que le valió al autor el importante Premio Bialik en Israel.

Moshe Idel

El Golem

Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial

Prólogo de
Henri Naftali Atlan

Traducción del hebreo de
Florinda F. Goldberg

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org> www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

En cubierta: Praga (2006), foto de © Enrique Granell
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
Título original: *Golem – Masorot maguiot ve-mistiot be-yahadut al yetzirat adam melajuti*
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Moshel Idel, 1996
© De la traducción, Florinda F. Goldberg
© Ediciones Siruela, S. A., 2008
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-242-0
Depósito legal: M-45.485-2008
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados

Índice

Prefacio
Moshe Idel 9
El Golem y la ciencia moderna
Henri Naftali Atlan 11

El Golem

Introducción 37

I. Las tradiciones antiguas
1. Paralelos del Golem en la Antigüedad 57
2. El *Sefer Yeṣirah* 63
3. El Talmud y el *Midrash* 77

II. Concepciones medievales
4. La atenuación de la magia en los *gue'onim* y los racionalistas posteriores 91
5. El Golem en el jasidismo asquenazí 97
6. Las controversias en el norte de Francia 117
7. El Golem en la Cábala extática 127
8. R. Yosef ben Shalom Asquenazí 145
9. Golem y psicología 151
10. El Golem en la Cábala teosófica 157

III. La época del Renacimiento

11. Concepciones sobre el Golem en Europa occidental en los siglos XVI y XVII 181
12. R. Moisés ben Jacob Cordovero 205

IV. Avatares del tema en la era moderna

13. R. Eliyahu de Chelmno, el Maestro del Nombre 213
14. El Golem en la Ley judaica (*Halakhah*) 217
15. Golem y sexo 233
16. Avatares de las técnicas 241
17. El Golem en el jasidismo polaco 247
18. La leyenda del Golem de Praga 251
19. El Golem: un ser imaginario, anómico, mudo 259
20. Conclusiones 269

Apéndices

I. Golem y *Ṣelem* 283
II. Algunas observaciones semánticas sobre el término *golem* 291
III. ¿Existió un macrántropos llamado *'Emet*? 299
IV. Un Golem mágico-astral espiritual 305
V. Un texto temprano sobre el Golem 319
VI. Una historia sobre R. Samuel he-Ḥasid 325
VII. Un relato desconocido sobre la creación del Golem 327
VIII. Ensayos relativos al Golem en la Alemania actual 331

Notas 337
Bibliografía 411
Índice onomástico 417

Prefacio

Mi interés por el tema del Golem comenzó en el año 1975, mientras preparaba mi tesis de doctorado sobre la Cábala de R. [Rabí] Abraham Abulafia. Su original tratamiento del tema llamó mi atención, y pese a que en ese trabajo sólo le dediqué contadas páginas, continué a lo largo de los años reuniendo materiales sobre el mismo que se hallan en diversos manuscritos. Volví a ocuparme de él de forma más concreta en 1988, cuando fui invitado a escribir un artículo para el catálogo que acompañaría una exposición sobre el Golem en el Museo Judío de Nueva York. La exposición y el catálogo estuvieron al cuidado de la señora Emily Bilski. Allí propuse varios puntos novedosos en relación con la historia del Golem. Esos puntos son expuestos ampliamente en el presente volumen.

La necesidad de revisar una enorme cantidad de material, que abarca casi toda la literatura hebrea clásica, vuelve inútil toda esperanza de agotar el tema. Mis conocimientos se ampliaron tanto con la lectura de manuscritos adicionales como a través de conversaciones con colegas, quienes me orientaron hacia fuentes que no conocía y me ayudaron a aclarar ciertos tópicos. Deseo mencionar a quienes contribuyeron de modo especial al enriquecimiento del contenido de este libro: los profesores Joseph Hacker, Yehuda Liebes, Sarah Zfatman e Israel Ta-Shma –que les sea concedida larga vida–, y el profesor Shlomo Pines –bendita sea su memoria–, todos ellos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Asimismo, los profesores Elliot R. Wolfson, Sid Z. Leiman y Menahem Schmelzer de Nueva York. El Instituto de Microfilms de Manuscritos Hebreos de la Biblioteca Nacional de Israel colaboró de numerosas maneras en la reunión del material.

El libro fue escrito originalmente en inglés; en la traducción francesa se añadió un apéndice (Apéndice D) y una introducción del profesor Henri Naftali Atlan. En la versión hebrea, preparada por Azan Meir-Levi, añadí nuevas fuentes en los diversos capítulos y en las notas correspondientes, así como nuevos apéndices que aparecieron por primera vez en la

misma. También me referí a puntos indicados en el amplio y profundo comentario («Golem en guematria equivale a sabiduría») a la versión inglesa publicado por el profesor Yehuda Liebes.

Al tiempo que aparecía el libro en inglés, se multiplicaban las muestras de interés por el tema a través de nuevos estudios referidos al Golem, por ejemplo el libro de Eli Yassif sobre *El Golem de Praga y otros relatos maravillosos* de Yehuda Yudl Rosenberg, o la novela de Itzḥak Ben-Mordekhai *El Golem*; una serie de debates sobre el tema transmitidos por la BBC; y exhibiciones organizadas desde 1988 en los Estados Unidos. En la edición hebrea ampliada no me ocupé de esos eventos, que pertenecen a las complejidades de la cultura moderna más que a la nociones judías sobre el Golem. Pese a ello, creo que ese interés constituye una prueba de que la imagen del Golem está viva y concita actualmente más atención que nunca.

Moshe Idel

El Golem y la ciencia moderna

Hay muchas razones para manifestar nuestro beneplácito ante la aparición del nuevo libro de Moshe Idel. Se trata de un estudio crítico, erudito y profundo que se ocupa de las diversas expresiones que asumió el tema del Golem en la literatura cabalística desde sus raíces en el Talmud y el *Midrash* hasta nuestros días, y descubre al lector muchos puntos sujetos a discusión.

En 1982, una comisión presidencial norteamericana publicó un informe sobre las ventajas y los peligros de la ingeniería genética aplicada al ser humano[1]. El informe menciona también, por supuesto, la leyenda del Golem:

> A semejanza del cuento sobre el aprendiz de brujo o el mito del Golem, creado de polvo inerme por R. Yehudah Loew de Praga (el Maharal) en el siglo XVI, el relato sobre el monstruoso Dr. Frankenstein nos recuerda la dificultad en reparar una situación cuando un ser concebido como beneficioso se revela finalmente como destructor. De hecho, cada uno de esos relatos exhibe una punzante ironía: justamente cuando nos proponemos incrementar nuestro control del mundo, corremos el riesgo de reducirlo. Los productos artificiales creados con ese propósito pueden volverse contra nosotros y dañarnos: el esclavo puede convertirse en amo.

Precisamente, la lectura del libro de Idel nos enseña en qué medida la literatura tradicional sobre el Golem –mucho más importante de lo que puede creerse cuando se considera solamente su influencia en R. Loew– se enfrenta, hasta en detalles quizás inesperados, con la ambivalencia de esa

[1] President's Commission for The Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical Behavioral Research, *Splicing Life: The Social and Ethical Issues of Genetic Enginnering with Human Beings*, Washington, US Government Printing Office; citado en B. L. Sherwin, *The Golem Legend*, Nueva York 1985, pág. 29.

búsqueda del dominio por medio del conocimiento: cuando el hombre se descubre capaz de crear, gracias a su sabiduría y a su técnica, un ser humano, «artificial» pero en todo (o casi) semejante a él mismo, la condición humana se revela en toda su complejidad. Porque en el punto de partida no existe juicio negativo alguno sobre el saber y la actividad creadora de los hombres, «a imagen de Dios». Por el contrario, esta actividad creadora permite al hombre alcanzar la plenitud de su humanidad, en una perspectiva de *imitatio Dei* que le permite estar asociado a Dios en un proceso de creación continua y perfectible. Pero, como un arma de doble filo, esta actividad –la humanidad del hombre– pone en peligro la prosecución de ese proceso en sí mismo, para el cual sin embargo dicha actividad es indispensable.

Primer descubrimiento: generalmente el tema del Golem es conocido a través de la leyenda tardía sobre un gran cabalista del siglo XVI, R. Loew, apodado «el Maharal de Praga», quien habría fabricado un hombre artificial con la ayuda de las letras del Nombre sagrado. Sin embargo, se trata de un tema recurrente entre numerosos maestros de la tradición judía, al tiempo que está ausente de los escritos del Maharal mismo, ya que la leyenda se desarrolló independientemente del sabio praguense y bastante tiempo después de su muerte. Ello plantea el interrogante sobre la atribución de un Golem al Maharal. Podemos conjeturar que una respuesta se halla en el contexto precientífico de la actividad mágica, característico del Renacimiento, y en el interés, esta vez bien real y documentado, que manifestó el Maharal por los que se convertirían en los primeros logros de la revolución científica[2].

[2] André Neher, en la continuación de sus estudios sobre las relaciones entre el Maharal y su entorno científico (*David Gans, disciple du Maharal du Prague, assistant de Tycho Brahé et de Jean Kepler*, París 1974), propone un análisis del mito del Golem enteramente centrado en esta atribución legendaria (*Faust et le Maharal de Prague, le mythe et le réel*, París 1987). Encontrando un pasmoso paralelo con la leyenda del Doctor Fausto surgida un siglo antes, Neher analiza lo que denomina «una identidad profunda entre la estructura golémica y el alma fáustica del hombre moderno y posmoderno» (pág. 198), entendiendo que «Fausto es el mito del hombre moderno, y el Golem (maharaliano) es el mito del hombre posmoderno» (pág. 9). Más allá de las similitudes evidentes entre ambos mitos, Neher subraya las diferencias, sobre todo el carácter demoníaco, el «pacto con el Diablo», que caracteriza la aventura de Fausto, al contrario de la del Golem. Porque ésta no hace sino reflejar la ambivalencia irreductible de la naturaleza humana, a la vez determinada y

Sea como fuere, lejos de ser un tema marginal vehiculizado por una leyenda apócrifa y tardía, el Golem, hombre o mujer-robot artificialmente fabricado/a por maestros del antiguo saber hebraico, es una figura constante de la literatura judía tradicional. Su primera mención, muy explícita, figura en el Talmud de Babilonia (*Sanedrín* 65b), donde se nos dice que uno de los sabios, Rava, «creó un varón», mientras que dos de sus colegas, R. Hanina y R. 'Oshaya, habían creado «un ternero de tres años».

La palabra *golem* no será utilizada para designar a ese hombre artificial hasta la literatura más tardía, y evidentemente su ambigüedad semántica no carece de importancia. Hasta entonces, esa palabra, que aparece sólo una vez en el hebreo bíblico (Salmos 139, 16), se aplicaba a Adán, el hombre «natural». Para el *Midrash* y el Talmud designaba un estado intermedio

determinante, creada y creadora, portadora de vida y de muerte. Los siglos de la máquina no han hecho sino acentuar esta ambivalencia y llevarla quizás al punto de ruptura. Es por esto que el Golem, máquina humana en todos los sentidos de la palabra, constituiría el producto del hombre posmoderno, como sugirió el inventor de la cibernética, Norbert Wiener, en un libro que publicó en 1964, *God and Golem Inc., a Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion.* En cuanto a las razones por las cuales este mito del Golem fue atribuido mediante una leyenda tardía al Maharal de Praga, nos permitimos sugerir la siguiente hipótesis: el siglo XVI fue visto, a posteriori, como el siglo-bisagra en el que se elaboraron las fuentes de la modernidad traspasada de lado a lado por la revolución científica y técnica en Europa. Se conocen los efectos, que mencionamos más adelante, de las tradiciones alquímicas, mágicas y astrológicas inspiradas en el hermetismo y la Cábala sobre los orígenes de esta revolución. Ahora bien, en ese contexto, como demuestra el libro de Idel, la fabricación de un Golem representaba una culminación, testimonio de la insuperable profundidad y de la verdad divina del saber que permitía su fabricación. Más aún, siguiendo a Meir ibn Gabbay, la capacidad de hacer un Golem aducida por los sabios del Talmud era, para quienes la sostenían, el signo de la superioridad de la sabiduría hebraica y de la Cábala sobre las sabidurías idolátricas y la «magia». El Maharal de Praga fue indiscutiblemente una de las figuras, si no la más imponente, en ese espacio intelectual particular, encrucijada de la Cábala antigua y de la astronomía moderna. Era pues natural que esa eminencia en el saber, que permitía la *imitatio Dei* perfecta, la creación de un hombre, le fuera atribuida posteriormente por la leyenda, a falta de un relato explícito en su obra escrita. De ese modo, la imaginería popular conservó y recreó el recuerdo de la superioridad del maestro de Praga sobre los maestros de la época, en los orígenes de las ciencias de la modernidad; cuando, más tarde, la dudosa eficacia práctica de esas ciencias se convirtió en la evidencia de esta modernidad.

e inconcluso en las etapas de la creación del hombre a partir del «polvo de la tierra», antes de que Dios le «insuflara un alma de vida» (según Gn 2, 7, y los comentarios de *Midrash Rabbah* 14:8 y de Naḥmánides sobre ese versículo), cuando no es aún sino una masa sin forma (Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 38b); o, en otras variantes, una masa de tierra con forma humana pero todavía sin vida (*Midrash Levítico Rabbah* 29:1). Por extensión, la mujer antes de conocer al varón es llamada «golem», en el sentido de materia prima de un producto artístico (jarrón o ánfora) que todavía no ha sido trabajado hasta el fin. Ésa sería la significación general de la palabra para Maimónides (comentario a *Pirkey Avot* 5:7: «Siete propiedades caracterizan a un *golem*, y otras siete a un sabio»), quien sigue aquí a la *Mishnah* (*Kelim* 12:6) con el comentario de Rashi. La misma raíz, por otra parte, figura en el hebreo actual en la expresión *ḥomer guelem*, «materia prima».

De este modo, la palabra *golem* contiene una ambigüedad que va a reencontrarse en todas sus apariciones ulteriores: significa a la vez «cuerpo humano inanimado», como el de una estatua o un cadáver –este último, de algún modo, materia prima sin «forma», en el sentido escolástico según el cual la forma otorga esencia de vida–, y «forma humana animada», un «antropoide» según Idel, que copia a un hombre o una mujer verdaderos. Por esa razón, respecto del «varón» que crea Rava, la cuestión es saber si es o no un «verdadero» hombre. En el texto de *Sanedrín* este asunto es inmediatamente resuelto: uno de los seguidores de Rava, R. Zeira', descubre que el hombre no está dotado de palabra y reconoce por ello que se trata de una criatura artificial –cosa que no le sorprende, porque aparentemente sabía que sus colegas tenían la costumbre de fabricarlas–. Por esa razón ve la necesidad de destruir lo fabricado y devolver esa criatura «al polvo de donde provino». Pero veremos que no siempre fue así y que subsiste la posibilidad teórica de que se trate pese a todo de un hombre «verdadero», totalmente semejante a un varón o una mujer nacidos de un padre y una madre. Por ende, la fabricación de un hombre artificial plantea la cuestión de la naturaleza o la esencia del hombre. La palabra *golem* designará pues, en este contexto, a un ser humano fabricado por otro hombre, con la ayuda de una sabiduría derivada de una ciencia de la naturaleza considerada «verdadera», ya que es la misma que utilizó el Creador para crear el mundo. Lo más frecuente será considerarlo *a minima* como un bruto no inteligente, una caricatura de varón o mujer. En ese sentido, *Pirkey 'Avot* opone *golem* a *ḥakham* (inteligente y «sabio»).

Pero no puede excluirse la posibilidad de que un Golem, particularmente bien ejecutado gracias al saber, la virtud y la pureza de intenciones de su autor, pueda estar dotado de palabra e inteligencia. Además, como se sabe que un bruto carente de inteligencia –*golem* en ese sentido– puede también nacer de un padre y una madre, la cuestión del estatus humano o no humano del antropoide no es resuelta por esta vía. ¡Y no nos queda más que la «forma» del cuerpo y del rostro humanos –el *ṣelem* que el Golem reproduce al igual que el verdadero hombre, Adán– como único criterio de la humanidad de un ser vivo!

A continuación de estos textos fundacionales, a los que todos se remitieron porque forman parte del canon talmúdico, los filósofos judíos medievales de inspiración aristotélica (sobre todo Maimónides y sus discípulos) abandonaron el tema al dominio, para ellos marginal, del símbolo y la metáfora. En cambio, los sabios de la Cábala retomarían esos textos siglo tras siglo, completándolos con detalles cada vez más elaborados y ocupándose tanto de los métodos de fabricación como de los problemas de principio y de *Halakhah* que hoy calificaríamos como éticos y jurídicos.

Señalemos que fue ante todo en los círculos cabalísticos del jasidismo alemán de los siglos XII y XIII donde la palabra *golem* parece haber sido utilizada por primera vez para designar al hombre artificial que un sabio como Rava fue capaz de crear, según Rashi gracias a la sabiduría contenida en el *Sefer Yeṣirah* (*Libro de la Creación*). Hasta entonces, como ya se dijo, la única aparición bíblica de la palabra (Sal 139, 16) y sus raras reiteraciones midráshicas designaban la materia de un cuerpo humano en proceso de formación, aún no animado por las facultades de palabra y de inteligencia características del hombre. Como en la máxima de *Pirkey 'Avot* ya citada, *golem* se oponía a *ḥakham* (sabio) y designaba también a una persona carente de inteligencia y sabiduría.

Pero, aun entre los sabios de la Cábala, esta intepretación literal y concreta del relato talmúdico no fue la única. Al tiempo que era la dominante en los círculos del jasidismo medieval alemán, fue fuertemente atenuada y traspuesta, cuando no pura y simplemente ignorada, en los círculos de Provenza y España de donde iba a salir el *Zohar*. Allí, el «varón» creado por Rava no es visto como un Golem en el sentido de un hombre artificial, sino como una representación simbólica del mundo en forma de hombre. Se trata del tema del primer hombre del Génesis, cuyas dimensiones, según el *Midrash*, se extendían de un extremo al otro del universo, y al que Idel denomina *macranthropos*. Ese tema será retomado más tarde

por la Cábala luriánica en la figura del Hombre Primordial, *'Adam Kadmon*, a la vez creado y creador, finalidad de la creación al mismo tiempo que intermediario formador entre el infinito (*'Ein Sof*) y la infinidad de mundos y de seres formados, al punto de ser designado él mismo a veces con el nombre de *'Ein Sof*. La historia del antropoide se unirá a la del *macranthropos* por vía de la asimilación que se efectuará a veces entre *golem* y *ṣelem*, entre la materia del cuerpo en formación y la «forma» del cuerpo humano. Esta asimilación, que constituye el objeto de un apéndice en el libro de Idel[3], remite pues directamente a la forma *común* al hombre terrenal y al hombre-mundo divino. El versículo de Job (19, 26), «a partir de mi carne yo veré a la divinidad», es la fórmula donde se expresa el programa de esta identificación.

De esta manera será posible superar la interpretación mágica concreta de la fabricación de un Golem, al tiempo que se conserva la significación formal como una posibilidad teórica. Así hallaremos en la Cábala moderna de los siglos XVIII y XIX, tanto entre los nuevos *ḥasidim* como entre sus oponentes «racionalistas» (el Gaón de Vilna y sus discípulos), una visión sincrética de todos los temas del Golem, donde se unen la magia del antropoide, la teúrgia del *macranthropos*, y las prácticas de elevación del alma mediante la meditación y las «intenciones» de la plegaria y los mandamientos. Probablemente sea R. Ḥayim de Volozhin, uno de los padres de la ortodoxia moderna que se formó en las escuelas talmúdicas de Lituania y Europa central, quien mejor exprese esta síntesis y de manera impactante. Volveremos a ocuparnos de él.

De modo más general, se ve claramente –y es uno de los intereses particulares del libro de Idel– cómo cada uno de los sabios cabalistas proyecta en el tema del Golem su propia concepción de la naturaleza de la Cábala, en relación con la enseñanza tradicional de la Torá de Moisés, los profetas y el judaísmo rabínico. Moshe Idel, discípulo distinguido de Gershom Scholem y uno de sus sucesores en la Universidad Hebrea de Jerusalén, retoma y renueva el análisis y la clasificación que éste había presentado en *Las grandes tendencias de la mística judía*, y ahí reside también uno de los méritos de su trabajo. Como ha mostrado en sus libros precedentes[4], la prosecución del trabajo pionero emprendido por Scholem, extendido a

[3] Véase Apéndice III.

[4] *L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, París 1989, y sobre todo *Kabbalah: New Perspectives*.

numerosos manuscritos todavía inexplorados, lo ha llevado a revisar algunas de las interpretaciones de su maestro, frecuentemente aceptadas como dogmas, aun cuando el mismo Scholem las había presentado a veces como hipótesis que aguardaban confirmación. Además, su enfoque es menos exclusivamente histórico y más abierto a métodos de análisis de texto basados en una comprensión de su lógica interna. De ahí la idea, entre otras, de que los textos cabalísticos no puedan ser comprendidos sin referencia a ciertas experiencias de sus autores –místicas, mágicas o simplemente de práctica de la Ley– que el investigador, como un etnólogo ante una cultura extranjera, debe tomarse muy en serio. Finalmente, sin entrar en detalles, digamos sólo que Idel otorga un lugar más importante a lo que él llama la Cábala profética (o extática), de la que Abraham Abulafia y sus discípulos constituirían el prototipo. Idel opone dicha Cábala a la «teúrgica» o «teosófica», que sería esencialmente la del *Zohar* y la literatura derivada de éste. La primera será sobre todo una práctica de meditación, en primer lugar sobre las letras del alfabeto hebreo y sus combinaciones; la Torá de Moisés era entonces leída como enteramente constituida por Nombres de Dios (como indica Naḥmánides en el prefacio de su comentario al Pentateuco, universalmente aceptado por el conjunto de la tradición rabínica). La segunda será una teosofía organizada alrededor de las diez *sefirot*, cuya práctica coincidiría con el cumplimiento habitual de los preceptos de la Torá como Ley. Se puede discutir el carácter absoluto de esta distinción, que no impide encontrar en los autores de una corriente elementos de la otra, como por ejemplo en José Gikatilla, uno de los discípulos más célebres de Abraham Abulafia; o aun observar, más tarde, huellas de esta Cábala profética integradas y transformadas en la escuela de Safed y en la Cábala posluriánica de los siglos XVIII y XIX, tanto jasídica como «lituana», según ya se señaló. Esquemáticamente, sin embargo, será característica de la primera corriente una asociación aparentemente paradójica entre, por una parte, la aceptación de una práctica mística dirigida a una elevación del hombre y del mundo con la ayuda de una ascesis particular, que inspirará además ciertas formas de magia; y, por la otra, una interpretación de temas, imágenes y enseñanzas de la Cábala fuertemente influida por un cuestionamiento filosófico y protocientífico, como aquellas interpretaciones a las que contribuyeron los filósofos de la Edad Media y el Renacimiento. Por cierto que para esta escuela la práctica mística es interior, y la creación de un Golem es entendida esencialmente como una técnica de elevación del alma y no como la fabricación con-

creta de un robot. Más tarde se reencontrará una concepción cercana entre los cabalistas más recientes de la escuela de Safed, como Moisés Cordovero, quienes rehusaron retomar las interpretaciones propiamente mágicas de la fabricación del Golem, y expulsaron completamente de sus enseñanzas la «Cábala práctica» –es decir, la magia.

Conociendo la distancia que mantiene Maimónides respecto de toda forma de Cábala, se puede apreciar la paradoja en la persona misma de Abraham Abulafia. Abulafia atravesó Europa como maestro itinerante de la obra de Maimónides, revistiéndola con las elaboraciones sugeridas por sus propias experiencias de meditación sobre las letras: gracias a estas prácticas, que para él poseían naturaleza profética, se elevaba hasta las luces de la Vida del Mundo y de su Verdad, que él identificaba entonces con el Intelecto Agente del filósofo. Pero la paradoja no es más que aparente, como muestra Idel en su estudio sobre Maimónides[5], y más aún si uno se desplaza por el contexto europeo del Renacimiento.

La magia, la astrología y la alquimia, que nunca desaparecieron del todo en la Edad Media, se renovaron entonces bajo la forma de una magia natural o filosofía del mundo, a la vez «científica» y religiosa, cuyos protagonistas cristianos más conocidos fueron Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. En estos autores, claramente, Plotino y el neoplatonismo se superponen a la vestidura aristotélica. Pero no estorban. Para un filósofo del siglo XVI, como en la Antigüedad, la magia y la astrología *son* la ciencia, indisociables de la alquimia, la medicina y la astronomía. Y como demuestra Frances Yates en su libro sobre Giordano Bruno y el hermetismo[6], este movimiento de dominio y transformación de las fuerzas naturales, prolongado en la filosofía natural en el siglo XVII, desembocará posteriormente en la revolución científica. Ésta surgirá de la «magia natural», con una continuidad de objetivos pero marcando una ruptura en los métodos, tal como la química surgirá de la alquimia. En el punto de transición, un Kepler todavía arraigado en la alquimia mantendrá una célebre controversia con Robert Fludd, alquimista cabalístico de su tiempo, sobre el valor del cálculo en el descubrimiento y expresión de las leyes de la naturaleza. Dado que el cálculo había sido considerado hasta entonces una forma menor y demoníaca de conocimiento, el físico Wolfgang Pauli y el historiador Frances Yates ven en esa controversia la ruptura inaugura-

[5] M. Idel, *Maïmonide et la Mystique juive* (trad. Ch.Mopsick), París 1991.

[6] F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964.

dora de la ciencia moderna: el comienzo de la física matemática en la que se precipitarían Newton, Leibniz, Huygens, Descartes, Pascal y otros. Se comprende mejor, en consecuencia, el juicio de Frances Yates, que podría a primera vista resultar curioso:

> La significación profunda de Pico della Mirandola en la historia de la humanidad puede difícilmente ser sobrestimada. Él fue el primero en formular con audacia una posición novedosa para el hombre europeo, hombre-mago que utilizaba a la vez la Magia y la Cábala para actuar sobre el mundo, para controlar su destino mediante la ciencia. Y en Pico es posible estudiar en la fuente el nexo orgánico entre la emergencia del Mago y la religión[7].

Lo que caracterizará esta magia natural será, pues, su deseo de actuar sobre el mundo; este deseo hará descender la ciencia griega y clásica de su ideal de contemplación, la movilizará en cierta manera y la colocará sobre los carriles que han de conducirla a la ciencia moderna. Esta última, eficaz por empírica y calculadora, rechazará la magia como método, pero lo hará para superarla en su apuesta de acción y control sobre el mundo.

Esta reflexión sobre el contexto cultural del Renacimiento va a sugerirnos, por otra parte, una hipótesis sobre la manera en que las prácticas mágicas fueron traspasadas y superadas más tarde en una asombrosa síntesis de misticismo e intelectualismo, sobre un fondo de derecho y de ritual, como por ejemplo en Hayim de Volozhin, a quien ya hemos mencionado. Para ello debemos ante todo comprender la ambigüedad del rol de bisagra que pudo desempeñar Giordano Bruno, entre otros hermetistas-alquimistas del Renacimiento. La «modernidad» de Giordano Bruno, propagador de las ideas de Copérnico, condenado por la Iglesia y muerto en la hoguera que Galileo sólo hubiese podido evitar retractándose, era sin embargo la de un mago hermético neoplatónico –a la manera de Paracelso y muchos otros que las historias del Golem nos hacen reencontrar aquí– más que la de un precursor de Laplace o de Lavoisier, por ejemplo. Ahora bien, hallamos que ese rol de bisagra lo jugó Bruno al comenzar su

[7] W. Pauli, «The Influence of the Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler», en C. G. Jung y W. Pauli, *The Interpretacion of Nature and the Psyche,* Nueva York 1955.

carrera como *mago de la memoria*, es decir del pensamiento y de la vida inconsciente del espíritu, antes que como alquimista o mago de la vida corporal. Porque existía una gradación en lo que puede denominarse la calidad de la magia. Las formas groseras y supersticiosas de la Edad Media son evidentemente rechazadas por esta «magia natural» letrada y refinada, nutrida por la «ciencia» del Renacimiento. Pero, en el interior de ésta, Pico della Mirandola establece una jerarquía entre una ciencia cuya inspiración no era sino hermética, es decir, como se cree ahora, egipcia y por ende pagana, y la ciencia que adoptó la Cábala, cuyo origen judío era fácilmente «cristianizable». (Ésta es, por otra parte, la jerarquía que Bruno invirtió, al valorar la «ciencia egipcia» más que todas las otras. Contrariamente a Pico Della Mirandola y sus discípulos, él ubicaba la magia natural «egipcia» muy por encima de la Cábala, aun la cristianizada, lo cual evidentemente no fue ajeno a su condenación por la Iglesia.) En cuanto a los rabinos cabalistas de la época, como Meir ibn Gabbay[8], buscaban, por el contrario, diferenciar claramente entre la Cábala que practicaban y la magia a secas, considerando que ésta era un desvío pagano e idólatra del saber que alejaba de la santidad. Esa sutil diferenciación se encuentra ya en los *Tikuney Zohar*, donde se aplica mucho más a las finalidades y modalidades de la práctica que a la práctica en sí misma, que sigue siendo canalización y control de las fuerzas cósmicas. Para Meir ibn Gabbay, como informa Idel, esta superioridad se expresa justamente en la eficacia del saber contenido en el *Sefer Yeṣirah* y transmitido a los sabios del Talmud. Para este autor, sólo ese saber, al contrario de la ciencia griega, permite a quienes lo dominan, como Rava, y teniendo en cuenta el grado de rectitud y de santidad que puedan alcanzar, el logro de la creación de un hombre. Un paso más, sin embargo, y esa jerarquización termina en la separación que ya hemos indicado entre «Cábala práctica», que debe ser completamente proscrita por su naturaleza mágica y forzosamente impura, y la «Cábala especulativa», en la que la única práctica legítima es la de los preceptos de la Torá, de los que ella misma es conocimiento encubierto.

Ahora bien, en Giordano Bruno hallamos también una cierta espiritualización de la magia natural. Y queremos sugerir que semejante acento sobre la espiritualización y la abstracción puede ser el origen lejano donde se encuentren las claves de la separación radical que cono-

[8] R. Goetschel, *Meïr Ibn Gabbai, le discours de la Kabbale espagnole*, Lovaina 1981.

cemos en la actualidad, benéfica, si bien para algunos difícil de asumir, entre, por una parte, las ciencias y técnicas despersonalizadas, y por la otra, la ética de la persona. De un lado, eficaces técnicas de dominio que han hecho posible una ciencia física despersonalizada, aun cuando se trate del cuerpo humano como sujeto viviente; del otro, una mística de la vida interior y de la relación con el otro, no científica aunque no necesariamente irracional, que constituye un recurso eventual para una ética y una búsqueda de la salvación no solamente religiosa sino estética, erótica o, simplemente, «psíquica». Ahora bien, es notable que los primeros centros de interés de Bruno se hayan relacionado no con las prácticas de la magia y la alquimia, sino con el control de la memoria mediante ejercicios mnemotécnicos refinados. La imaginación hallaba en ellos caminos comunes a las formas del discurso y a las de las estructuras de la organización cósmica. Sugerimos buscar precisamente en los avatares sufridos en el curso de los siglos por las artes de activación de la memoria –paradójicamente olvidados hoy, y de los que Bruno fue uno de los últimos artesanos de Occidente– al menos uno de los orígenes de la separación moderna entre el saber despersonalizado y la búsqueda de la salvación.

En efecto, por una parte Giordano Bruno, como su maestro Nicolás de Cusa, se inscribe en la serie de los neoplatónicos: ya sean los herméticos como el médico Marsilio Ficino, traductor de Platón y de los *Hermetica*, gran prescriptor de talismanes; ya sean hermético-cabalistas cristianos como Pico della Mirandola, Raimundo Lulio, Lazzarelli, Reuchlin, Cornelio Agripa, con los que Moshe Idel nos hace reencontrarnos a propósito de sus inevitables relaciones con las historias del Golem. Pero, por otra parte, al contrario de sus predecesores, Bruno no desea preocuparse en cristianizar a Hermes y a Copérnico, que, para él, marchan juntos. Bruno se asume explícitamente como mago «egipcio», cuyo saber «luminoso» es una defensa apasionada de la verdad liberadora y del poder resplandeciente –«solar», heliocéntrico en sentido literal y figurado– del pensamiento humano, contra las errancias de los «pedantes» todavía atascados en las tinieblas de la escolástica. La nueva magia natural es, pues, el medio revolucionario con el cual el hombre se libra de las fuerzas de la naturaleza, al dominarlas gracias a la fuerza de su pensamiento.

Allí se encuentra el sello que marca con una ambigüedad fundamental el humanismo científico europeo en sus comienzos, a la vez cristiano y anticristiano, mágico y antimágico.

En efecto, antes de desembarazarse definitivamente de la magia en el siglo XVII, de remitir a sus orígenes gnósticos griegos los textos del autodenominado sacerdote egipcio Hermes Trismegisto y de reencontrar una legitimidad a la religión del Dios oculto y a una fe depurada, cercana pero diferente de la ciencia a causa del dualismo de Descartes y de Pascal, el nuevo pensamiento es resueltamente monista y mágico, monista porque es mágico. El mundo material neoplatónico está determinado por las Ideas. El pensamiento humano no sólo las contempla, sino que las activa gracias a su conocimiento de fórmulas y vías por las cuales los astros orientan esas determinaciones y las canalizan de manera específica sobre los seres y las cosas. En las diferentes especies de piedras, de plantas, de animales y de seres humanos, el pensamiento esclarecido ha aprendido a reconocer las marcas de la organización del cosmos. El pensamiento puede a su vez ejercer su potencia para, con la ayuda de esquemas y fórmulas apropiadas, canalizar dicha influencia dominante de las Ideas, a las que los astros y los números sirven de vehículos. Esta «magia astral», sinónimo de conocimiento científico de los determinismos y de los medios de acción con los que los hombres pueden controlarlos, funcionaba, pues, siguiendo a A. Warburg, como una «cosmología aplicada»[9]. Al punto de que hoy, a una distancia de cuatro siglos, la eficacia de las fórmulas de la mecánica de Kepler, junto a las del electromagnetismo de Maxwell, la energética y la termodinámica de Joule, de Carnot y de Clausius, la química de Lavoisier y de Berthelot, no pueden sino aparecérsenos como el cumplimiento de las esperanzas de esa magia, una magia natural finalmente convertida en eficaz y funcional. El error de la magia ineficaz fue creer que bastaba con conocer y escribir o pronunciar la fórmula de una cosa para que la cosa se animara y funcionase, un poco como el *fiat lux* irónico que puede leerse en las camisetas de los estudiantes norteamericanos, donde las ecuaciones de Maxwell juegan su rol de fórmulas mágicas y cosmológicas. En esos impresos dice:

[9] Citado por R. Kalibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturne et la mélancolie* (trad. F. Durand-Bogaert y L. Évrard), París 1989, pág. 162.

Y DIOS DIJO:

$$\epsilon o \, \emptyset \, E. \, dA = \Sigma \, q$$

$$\emptyset \, B. \, ds = \mu o \int J. \, dA + \mu o \, \epsilon o \, \frac{d}{dt} \int E. \, dA$$

$$\emptyset E. \, ds = \frac{d}{dt} \int B. \, dA$$

$$\emptyset B. \, dA = O$$

Y LA LUZ SE HIZO

Pero los futuros ingenieros, que así exhiben esas fórmulas sobre sus pechos, han experimentado su eficacia no directamente, como los magos del Renacimiento, *sino indirectamente, con la intermediación de medidas y de cálculos.*

Salvo ese error, el enfoque era el mismo; y fue el reconocimiento de ese error lo que lo trastornó todo. Pero era difícil reconocer que las palabras y las fórmulas pueden ser eficaces y, al mismo tiempo, que las fórmulas y el pensamiento que expresan no pueden en modo alguno determinar *directamente* la materia. Y sin embargo es eso lo que reconoció, con el éxito que sabemos, el racionalismo moderno, expresado de manera magistral en lo que se denomina el paralelismo del cuerpo y del alma en Spinoza. Pero el error no pudo ser reconocido sino porque la acción mágica quiso ser práctica y aplicada, y por tanto experimental: sólo el fracaso material de la manipulación directa por medio de las fórmulas podía permitir que se investigara su causa en una relación aún desconocida, más indirecta de lo que se sospechaba, entre el pensamiento y la materia, el verbo y la realidad, lo abstracto y lo concreto. Y para Giordano Bruno y sus colegas, maestros y discípulos, que estuvieron allí al comienzo del camino, era normal que la alquimia y la magia «astral», la de las piedras y los metales, las plantas y los talismanes, hubieran comenzado por ser un «arte de la memoria», como *magia del pensamiento sobre sí mismo.* El antiguo arte de la memoria, sustentado en fórmulas mnemotécnicas de las que también se conservan huellas, entre otros, en el Talmud, testimonia la preocupación de actuar sobre el funcionamiento del pensamiento, del mismo modo en que otras fórmulas debían supuestamente actuar sobre el funcionamiento del mundo material. Para Bruno, la magia natural implicaba necesariamente una magia de la memoria, porque ésta era percibida como el pensamiento mismo, ya que, como

para todo buen alumno de Platón, para Bruno el conocimiento era rememoración.

Hemos analizado en otra parte[10] de qué manera la memoria del rito se inscribe en hebreo en una metáfora seminal, donde la rememoración es una activación masculina, una «virilización», diríamos, traduciendo literalmente la palabra *zekher* (recuerdo) a partir de su raíz *zakhar* (macho). La retención en la memoria, a su vez, sería una función femenina, pregestación insconsciente que precede a la activación fecundadora, la «concepción» que constituirá entonces el recuerdo. Éste, como apelación a la memoria, será así al mismo tiempo activación de un concepto pasado y nuevo.

En el contexto del Renacimiento, esta metáfora pudo integrarse perfectamente en una experiencia mágica de la memoria y coexistir con las interpretaciones literales del Golem en términos de magia natural. El control de la memoria y la fabricación del Golem pudieron ser vistos ambos como signos de la eminencia y eficacia de la sabiduría oculta en la que se inspiraban. Pero cuando los tiempos cambiaron y ya no era posible tratar de poner en práctica esa prueba de eminencia sin al mismo tiempo renunciar explícitamente a su valor, entonces la acción del rito, por medio de la memoria y sobre la memoria, pudo continuar modelando eficazmente los espíritus de individuos y sociedades. Es así, creemos, como a partir de los siglos XVIII y XIX los cabalistas modernos pudieron conservar esa experiencia fundacional del Golem-*ṣelem*, transformándola e interiorizándola, en continuidad con la experiencia tradicional de la memoria del rito. La obra teórica y pedagógica de R. Ḥayim de Volozhin es un ejemplo impactante. Apelando regularmente en su obra a las concepciones mágicas del sabio renacentista Ibn Gabbay, muy naturalmente elogia las excepcionales cualidades de inteligencia y santidad de su maestro, el Gaón R. Eliyahu de Vilna, célebre por su ciencia talmúdica «racional», al relatar que éste «había sido capaz de crear un Golem a la edad de trece años pero se abstuvo de hacerlo» (prefacio de Ḥayim de Volozhin al *Comentario al Sefer Yeṣirah* del Gaón R. Eliyahu). Y sin embargo, su obra mayor no desembocará en una magia efectiva sino en una ascesis intelectual y ritual, en la que el estudio ininterrumpido de la Torá y la práctica de sus preceptos son el medio por el cual el hombre cumple su vocación

[10] H. Atlan, «Mémoire du rite et métaphore de fécondation», en J. Halperin y G. Lévitte (coords.), *Le Quant-à-soi*, París 1991.

de depositario de la forma del *ṣelem*. Entonces, el hombre real es elevado a la posición de agente, responsable por sus accciones, palabras y pensamientos del sesgo de los acontecimientos en la historia de ese *macranthropos*, la cual constituye la cadena infinita de los mundos. Para Ḥayim de Volozhin, el cumplimiento de la Torá, como estudio, como palabra, como práctica, es el tejido de la famosa «vestidura» del infinito, que reproduce evidentemente ella también la forma del «cuerpo» que oculta al revelarlo, mientras que su «materia» está hecha de combinaciones de letras mediante las cuales las cosas, a la vez que existen, son nombradas y son pensadas[11].

De este modo, si hoy en día aún podemos oír el eco de esos siglos en que se formó nuestro mundo, no se trata, a pesar de las tentaciones nostálgicas de algunos, de considerar a los magos cabalistas del Renacimiento como los precursores de la ciencia moderna. Hemos analizado y denunciado en otra parte[12] esta tentación de creer, apoyándose en interpretaciones idealistas y místicas de la microfísica, que la ciencia nueva ha reencontrado sus raíces espiritualistas, si no alquímicas. En compensación, podemos conservar la preocupación de fecundar la memoria con ayuda de una práctica activa de la memoria por medio de la memoria. Más aún, como en la historia de Ḥayim de Volozhin sobre el Gaón de Vilna y la del Golem de Jeremías que narra Idel, y a la que volveremos a referirnos, podemos extraer la lección de una moderación necesaria, aunque difícil por hallarse mantenida bajo tensión: aceptar la renuncia a las consecuencias prácticas de una omnipotencia aparente del pensamiento en el hombre, y al mismo tiempo continuar reivindicando y asumiendo el principio de semejante omnipotencia, como programa de investigación proyectado al infinito.

Es, pues, en este contexto en el que debemos apreciar las diferentes interpretaciones de la obra del Golem y los riesgos de su fabricación, como las que Moshe Idel nos lleva a descubrir.

Dejando al lector el cuidado de explorar las variantes, me contentaré con señalar dos aspectos de esta historia de múltiples prolongaciones. El uno concierne a los métodos de fabricación; el otro, a las apuestas antropológicas y filosóficas de semejante «creación» o «formación», ya que es

[11] R. Ḥayim de Volozhin, *Nefesh ha-Ḥayim* [El alma de la vida], pórtico IV, caps. X y XXVI.

[12] H. Atlan, *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, París 1986.

así como se la designa en el texto talmúdico que la menciona por primera vez y en sus comentarios. Rashi explica que la obra fue completada gracias a la ayuda del *Sefer Yeṣirah* (*Libro de la Creación* o más bien *de la Formación*). Este libro, ya citado en el *Cuzarí* por Yehudah ha-Levi pero en otro contexto, es igualmente conocido como uno de los escritos cabalísticos más antiguos, de estilo cerrado a la manera de aforismos pitagóricos. Su interpretación más corriente es la de una cosmogonía, el conocimiento sobre las estructuras ocultas del universo revelado al patriarca Abraham, tal como indica la última parte del libro mismo. Esas estructuras son isomorfas a las de las veintidós letras del alfabeto hebreo y a las de las diez cifras de la numeración decimal, cuyas múltiples combinaciones esclarecen el sentido de las combinaciones de los cuatro elementos –que remiten a su vez a las cuatro letras del Nombre divino– de las que están hechos todos los seres del universo.

Interpretar ese mismo *Sefer Yeṣirah* como medio para crear un Golem no es evidentemente algo neutral desde el punto de vista de las significaciones que se atribuyen a esa obra.

Ante todo, en el método de fabricación, cualesquiera sean las variantes en el curso de los siglos, se reencuentra siempre el valor central de las combinaciones de letras y cifras. Su recitación, acompañada de meditaciones y otras técnicas de purificación, está pues dotada de un verdadero poder creador de formas, de la forma humana en particular, o al menos animador de vida en un cuerpo inerte previamente amasado con tierra y agua.

La idea de que el universo es un lenguaje, y que las fórmulas crean formas materiales que ellas mismas expresan de manera codificada, es ciertamente el motor de todas las empresas de conocimiento a través de las cuales las sociedades humanas han intentado dominar su entorno natural. Manteniendo una continuidad con la magia en esa creencia –en suma, bastante fantástica a priori– en el poder de las palabras, el conocimiento científico no se diferencia de ella, como ya dijimos, sino por el tipo de relaciones originales que establece entre el mundo de las cosas y el de las fórmulas y cifras. Contrariamente al animismo antropocéntrico que la precedió, las relaciones que la ciencia revela como más eficaces son objetivas e impersonales, ayudadas por el cálculo, él también impersonal, lo cual ha contribuido asimismo al «desencanto» del mundo moderno y al origen de una cierta nostalgia –pero ésa es otra historia.

Ocurre que actualmente esa eficacia de las fórmulas en el dominio de las cosas es puesta a prueba no sólo en el mundo físico, sino hasta en el

mundo de lo viviente, que se le había resistido hasta ahora. ¿Cómo no ver en el éxito de la genética y de sus interpretaciones informáticas en términos de código y programa la deslumbrante prueba de la eficacia del *logos* en el control de lo viviente? Y cuando un proyecto prometeico de modificaciones en la cadena del genoma humano desata a la vez entusiasmo y terror, de un modo en gran parte fantasmático, ¿cómo no ver, si no un retorno «de los magos», al menos el de una fascinación por la magia y quizá por el encantamiento del mundo que ella produce? He aquí que la cuestión de fabricar seres vivientes y quizá hasta humanos ya no precisa de la leyenda y de los ilusionistas. Se ha vuelto actual y real en nuestros laboratorios y nuestras clínicas.

Ahora bien, lo que nos muestra la historia de las historias del Golem es que, desde el origen, la relación entre control y conocimiento de la naturaleza fue considerada por el mito, según parece, como una relación ambivalente y conflictual. Y esa relación no deja de activar, pese a las grandes rupturas, toda la aventura del conocimiento, desde sus fuentes paganas, judías, cristianas y musulmanas, hasta la protociencia del Renacimiento y las ciencias del mundo moderno.

Saber cómo está estructurado el mundo permite a los hombres dominarlo, para mejor o para peor en cuanto a su propia condición humana. El «árbol del conocimiento del bien y del mal», que engloba el «árbol de la vida», es a la vez él mismo «bien y mal», bueno y malo. Fuente de liberación y de beatitud, vuelve al hombre igual a los dioses y realiza así la vocación de su existencia «a la imagen de los dioses», como dice el Génesis. Pero es al mismo tiempo fuente de alienación y de muerte, porque está en su naturaleza poder estar separado del «árbol de la vida». Ahora bien, esta ambivalencia, a pesar de ser reconocida y denunciada, no ha sido jamás suficiente para provocar, en esos sabios cuya historia nos cuenta Idel, el desaliento y la renuncia a esa aventura del conocimiento. Lejos de ser condenada, esa aventura ha seguido siendo para ellos la más poderosa de las llamadas a una elevación de la condición humana, que le permite no sólo «crecer y multiplicarse, y reinar sobre la tierra y todo lo que la habita» (Gn 1, 28), sino también dominar la fuerza de las pulsiones que la atraviesan y constituyen. Llamamiento hacia un nuevo orden de cosas, a la vez sobrenatural y natural, donde la vida en sociedad sería al mismo tiempo libertad; donde la relación con el otro no sería más que guerra, una simple transposición al hombre de la relación metabólica depredador-presa del mundo viviente. Orden sobrenatural en cuanto que no ha existido

jamás, y sin embargo natural en cuanto que supondría la realización de una naturaleza humana que se atrevió a llegar al extremo de sus capacidades.

Para el hombre, ser capaz de crear seres humanos de manera consciente y planificada, mediante la ayuda de fórmulas que su ciencia hecha de razón y de inspiración le ha enseñado, es evidentemente el fin último de esta aventura. Porque su ciencia es al mismo tiempo divina *por cuanto es verdadera*. Lejos de ser un acto de rebelión contra Dios, es el cumplimiento y la coronación de un largo camino ascendente formado por la santidad y el conocimiento, las dos vías paralelas en la perspectiva de una *imitatio Dei*. En efecto, ¿cómo saber que el iniciado ha conseguido descifrar y comprender correctamente las leyes de la creación del mundo, si no es verificando que su saber es eficaz y que le permite a él mismo crear un mundo? ¿Cómo saber que su conocimiento de la naturaleza humana es correcto, si no es verificando que le permite crear un hombre? En esa historia, el criterio de verdad, como actualmente el criterio de la verdad científica, es empírico. Es necesario que el conocimiento funcione.

Así, la creación de un hombre es percibida como la culminación, el desenlace necesario del conocimiento, a la vez humano y divino, de la naturaleza; es decir, en última instancia, del conocimiento de la naturaleza por sí misma a través de hombres sabios. Y ello es tanto más fácil puesto que el hombre que se procura crear es concebido, indistintamente, ya sea como un hombre o una mujer de carne y hueso, ya sea como la imagen antropomórfica del mundo en su totalidad, del «hombre primordial» de dimensiones cósmicas ya mencionado en el Talmud y el *Midrash*, retomado por la Cábala de *Shi'ur Komah*, del *Zohar* y de la escuela de Safed, macrocosmos del que el hombre-microcosmos reproduciría la imagen, es decir, la estructura. Sin ese desenlace, nuestro conocimiento de las obras de la naturaleza es imperfecto, y ello debe bastar para que aspiremos a alcanzarlo con todas nuestras fuerzas. No es extraño que el profeta Jeremías y su hijo Ben Sira, en un texto medieval del que nos da cuenta Idel con muchas de sus variantes, discutan la cuestión y lleven sus apuestas lo más lejos posible. Este texto, efectivamente, nos empuja hasta el límite, al presentar la más extrema de las interpretaciones de esta historia del Golem, que están lejos de ser todas tan radicales. El libro de Idel permite descubrir toda la gradación de esas interpretaciones, y es en este contexto en el que la historia del hombre que crearon Jeremías y su hijo resulta ejemplar.

En otros textos, como ya vimos, la creación de un Golem es tomada de manera puramente simbólica. Se la entiende como una acción sobre sí

mismo mediante la cual el sabio se identifica, en cuerpo y espíritu, con las estructuras de lo divino, donde cada parte se halla en armonía o en oposición dialéctica con las otras y contribuye a la vida del organismo perfecto en forma de hombre que constituye el mundo. Pero existen también textos donde se trata de fabricar un Golem concreto, existente fuera de su hacedor. Ahora bien, no todas estas interpretaciones literales consideran que se trata de un «verdadero» hombre o mujer, sino, como mucho, tan sólo de un «Golem», es decir, un cuerpo con forma humana animado por las letras del Nombre divino, a la medida del sabio-mago que las ha utilizado para fabricarlo; en resumen, de una especie de robot humanoide cuya estructura y movimientos serán determinados por las fuerzas que el sabio haya podido aprender a dominar mediante la penetración en los secretos del *Sefer Yeṣirah*. Ese robot no será sino una caricatura de humanidad, como indica el hecho de que le falte, pese a la forma de su cuerpo, tal o cual propiedad esencial de su espíritu. Algunos, como el creado por Rava según el relato talmúdico, carecen de lenguaje articulado, característico de la especie humana. Otros hablan pero no poseen sexualidad. Todo ello indica que no se trata «realmente» de hombres o mujeres. Pero para el autor del relato sobre Jeremías y Ben Sira, que Moshe Idel asocia con círculos del jasidismo alemán de la Edad Media, estas imperfecciones no hacen sino traducir las imperfecciones e insuficiencias del conocimiento y de la santidad del maestro de obras. En este texto, por el contrario, se nos muestra que Jeremías y su hijo no renuncian a nada y aspiran a los dominios más elevados del conocimiento de la Torá, sabiduría y ley de origen divino, conocimiento cuya obtención debe permitir una creación perfecta, la de un hombre o una mujer dotados de palabra y de sexualidad, indistinguibles de un hombre o una mujer nacidos de padre y madre.

Se advierte con claridad cuál es el objetivo de todos estos cabalistas, cualquiera sea la significación que para ellos tenga la creación de un Golem. Por sí solo, el acceso a este nivel último es el signo de la máxima elevación posible en el camino del conocimiento de los «Nombres de Dios»; es decir, de la naturaleza no solamente *naturata* (engendrada) sino *naturans* (engendrante), para retomar una terminología escolástica que José Gikatilla integrará en su tratado de Cábala teórica, el *Jardín del almendro*, y que Spinoza incorporará más tarde a su sistema.

Pero en ese mismo momento se llega al límite y se nos cuenta que Jeremías logra crear un hombre «verdadero», que se plantea muy naturalmente la pregunta sobre el estatus moral de un ser semejante, y en parti-

cular la de su autonomía y responsabilidad ante la Ley. Finalmente, y sobre todo, ese hombre cuya perfección da testimonio de la de su autor la corrobora también hablándole. Pero lo hace para ubicarlo enseguida ante su responsabilidad en cuanto a las consecuencias de su acto, el mismo del cual él acaba de obtener la existencia. En efecto, en un diálogo turbador, es el hombre «artificial» quien hace que Jeremías cobre conciencia de la confusión que ha introducido en el mundo, ya que no será posible distinguir de ahí en adelante si un hombre determinado es criatura de Dios... ¡o de su profeta! El sabio se ve así confrontado con las consecuencias de su obra, que él no podrá controlar porque conciernen a la sociedad de hombres y mujeres existentes, es decir, a la mirada de los otros. La falta de distinción entre esos antropoides eventuales y los hombres y mujeres generados por el encuentro de un hombre y una mujer será fuente de «confusión», porque no se podrán distinguir los productos de un conocimiento de palabras y letras de los productos de un conocimiento sexual, en el sentido bíblico.

Ahora bien, curiosamente, Jeremías no había pensado en ello. ¿Y podríamos preguntarnos en qué sería mala esa imposibilidad de diferenciar entre uno y otro hombre? Parecería, por el contrario, que la misma indica una verdadera unidad entre el lenguaje y el sexo, entra la *milah* (palabra) y la *milah* (circuncisión), como sugiere el *Sefer Yeṣirah* al jugar justamente con ese vocablo en su doble sentido. ¿En qué sería esa unidad fuente de confusión y por lo tanto condenable? ¿En qué consiste ese embrollo que el gran profeta Jeremías no había previsto pese a su santidad y su sabiduría, hasta que su criatura se lo indicó?

Una respuesta posible es sugerida a partir de la reflexión sobre el rol del azar en nuestra manera habitual de hacer niños mediante el encuentro de un hombre y una mujer. Lo que aparece como un *menos*, lo aleatorio en el conocimiento sexual entre un hombre y una mujer, la ausencia de control –una falta desde la perspectiva de una fabricación planificada por un conocimiento perfecto–, se transforma en un *más* cuando percibimos que ese conocimiento perfecto, no habiéndose realizado jamás, no puede ser más que una ilusión.

La falta de diferenciación entre lo creado mediante fórmulas y lo creado mediante el sexo será mala porque aquélla es consciente y totalmente determinada, mientras que ésta, parcialmente inconsciente, dejará lugar a la ignorancia de las causas y al azar. En una inversión extrema, la imperfección irreductible se convierte en pluscuamperfecta porque porta

la apertura y lo imprevisto, que pueden convertirse en destino. Entonces, una forma de lo *aleatorio del nacimiento* se vuelve preciosa, algo que hay que respetar si se quiere conservar aunque sólo sea una posibilidad de persona autónoma. Allí se halla uno de los temas más fascinantes de la Cábala luriánica que no podemos desarrollar aquí, que explota la proximidad entre los términos *mikreh* (azar) y *kri*, que designa en el Talmud un derrame de semen. Será pues esta transformación pluscuamperfecta de azar en devenir y en destino lo que le falta al hombre artificial perfecto, fabricado por el conocimiento perfecto del profeta. Esto es lo que Jeremías aprenderá de boca de su criatura, la cual a continuación, según el relato, lo invitó a «deshacer» lo que había hecho. Jeremías obedece, no sin extraer antes de la historia una lección de moderación en el «consejo» con que concluye el relato, consejo que podemos aprovechar para el momento actual. No debemos renunciar a nada en la búsqueda del conocimiento, ni tampoco por cierto a alcanzar la perfección que nos volvería capaces de crear un ser humano; pero cuando consideremos –a lo mejor con razón, pero ésa no es la cuestión– que hemos llegado a ese punto, deberemos entonces abstenernos de hacerlo.

Henri Naftali Atlan

El Golem

A Abraham, que creó seres artificiales

Introducción

> Demasiado tiempo vivimos aterrados por la inaccesible perfección del Demiurgo –solía decir mi padre–, demasiado tiempo la perfección de sus creaciones paralizó nuestra propia potencia creadora. No deseamos competir con él. No aspiramos a emularlo. Nosotros queremos ser creadores dentro de la esfera de nuestra existencia que es inferior a la suya, anhelamos crear por nuestros propios medios, aspiramos al goce de la creación, anhelamos –en una palabra– ser demiurgos.
>
> Bruno Schulz, «Los maniquíes», *Las tiendas de color canela*

El «padre loco» de Bruno Schulz, cuyas palabras citamos en la cita anterior, parece aspirar a alturas fáusticas al hablar de la demiurgia. Sin embargo, esa aspiración resulta modesta si atendemos al contexto en que figura esa cita: «En una palabra –solía decir mi padre–, queremos volver a crear al hombre, un hombre a imagen y semejanza de un maniquí de sastre». Esa moderada pretensión alude a una creación que no amenaza la superioridad del Creador, puesto que reconoce la perfección de la creación divina frente a la humana. Al describir los maniquíes dice el padre: «Sus funciones serán breves, concisas y naturalmente carentes de objetivo. A veces, a fin de obtener de ellos un solo gesto, una sola palabra, haremos el esfuerzo de insuflarles vida por un momento».

Los antecesores medievales del padre de Schulz fueron más pretenciosos. No les interesaba una criatura efímera, un muñeco, sino una que reflejara la creación divina en mayor medida que la que osaba figurarse el sastre polaco del siglo XX. Los sabios medievales aspiraban a una experiencia que iría mucho más allá de un gesto teatral. Concibieron una continuidad entre la creación mágica y la experiencia mágica, que pudiera dar testimonio de que habían alcanzado la perfección espiritual. En otras palabras, entre los sabios medievales que expusieron la teoría del Golem y la literatura moderna, judía y no judía, tuvo lugar un cambio profundo. El hombre moderno, alienado del ámbito de la divinidad, teme las implica-

ciones teológicas inherentes a las fuerzas creadoras que residen en él. Los sabios medievales podían, probablemente debido a su sensación de proximidad con Dios, aspirar a objetivos que trascienden el mundo espiritual del hombre moderno –y aun, según ellos lo percibían, lograr dichos objetivos–. La alienación de Kafka, como la parálisis espiritual de Bruno Schulz que le impedía crear, son síntomas de una percepción más amplia, por la cual las vías que antes estuvieron abiertas ya no son accesibles al hombre. No cabe duda de que la inhibición de los impulsos creadores es parte de la pérdida de dirección y de la confusión de los sistemas que caracterizan a la modernidad. En la conciencia moderna el universo espiritual de la Edad Media es percibido como imaginario; esa concepción generó escepticismo ante todo lo relacionado con las tradiciones, y al mismo tiempo debilitó la actitud optimista, activa y plena de energía creadora, que caracteriza varias formas de la magia y de la mística. Examinaremos una técnica mágico-mística de entre las numerosas que forman parte del misticismo judío, la cual enseña el camino al contacto creador con la divinidad: la creación del Golem.

Antes de comenzar un análisis detallado de los textos que se refieren al Golem, es pertinente resumir en líneas generales los avatares sufridos por la investigación sobre el tema. No pretendo realizar aquí un análisis exhaustivo, ya que varios puntos serán expuestos más adelante en los distintos capítulos. Mi objetivo presente es describir las tesis del más importante de los investigadores sobre el tema, Gershom Scholem. Comenzaré por las concepciones de Scholem porque los estudiosos que lo precedieron poseyeron un conocimiento sólo parcial de los textos relevantes; su enfoque se concentró en el intento de hallar los orígenes de dichas concepciones o sus principales influencias en fuentes extranjeras, y no siempre procuraron comprender los textos hebreos en sí mismos. Luego me referiré a otros dos estudiosos, André Neher y Byron Sherwin, cuyas obras son posteriores a la publicación del estudio de Scholem.

1. El concepto del Golem en Gershom Scholem

Todo aquel que se involucra en la investigación de la Cábala o de la mística y la magia judías en general debe expresar un profundo agradecimiento a Gershom Scholem por su importante contribución a la comprensión de un gran número de temas. Esa deuda es particularmente evi-

dente en todo lo relacionado con la evaluación crítica de las complejas nociones que atañen al concepto de Golem. Scholem comenzó a interesarse en el tema en 1933, y continuó investigándolo y escribiendo sobre él; sus últimos textos sobre el Golem constituyen una obra maestra de erudición. Su contribución central al tema fue su conferencia en la reunión del grupo Eranos de 1955. Dicha conferencia, presentada en alemán, fue primero publicada en esa lengua y luego traducida al inglés. Veinte años más tarde, su discípulo el profesor Yosef Ben-Shlomo preparó la versión hebrea bajo la supervisión de Scholem; a la traducción hebrea se incorporaron numerosas fuentes, al tiempo que se corrigieron pequeños errores del original. Por ende, la versión hebrea constituye el estudio más comprehensivo de Scholem sobre el tema, y a esa versión nos remitiremos en el presente libro.

Es de destacar que la cristalización de la noción del Golem constituyó parte del esfuerzo comprehensivo de Gershom Scholem por explicar la mística judía al público general. Como los asistentes al congreso de Eranos no tenían ni el interés ni la capacidad de seguir un análisis filológico o histórico sobre un tema relacionado con fuentes hebreas, Scholem prefirió concentrarse en «el concepto del Golem». Pero el tema mismo parece más complejo. Si bien el enfoque de Scholem fue afortunado –al obligarlo a adoptar una perspectiva fenomenológica–, sospecho que las limitaciones en el alcance de dicha exposición (motivadas, como ya dije, por razones externas) se reflejaron en los trabajos posteriormente dedicados al tema, a los que el texto de Scholem proporcionó una primera base.

Su extraordinaria erudición, que dejó muy atrás la investigación improvisada sobre el Golem a principios del siglo XX, posibilitó a Scholem sacar a luz el material textual relacionado con la historia del «concepto del Golem». Su mirada crítica realizó por primera vez un análisis profundo de los textos, e indagó en el desarrollo del concepto hasta sus más recientes manifestaciones. Su principal contribución fue su capacidad de ubicar al Golem en el contexto de la mística judía, con lo que abrió el acceso a la comprensión del paso del tema mágico-místico a la esfera de la leyenda popular. La expresión más acertada y esencial de su noción del Golem se halla en la introducción de la entrada sobre el Golem en la *Encyclopaedia Judaica*:

> El Golem es una criatura, particularmente un ser humano, creada artificialmente por medio de la magia, mediante el uso de nombres sagrados.

La idea de que es posible crear seres vivos de ese modo está difundida en la magia de muchos pueblos. Son conocidos, en particular, los ídolos e imágenes a los que los pueblos primitivos atribuían el poder de hablar. Entre los griegos y los árabes, esas actividades están ligadas a especulaciones astrológicas basadas en la posibilidad de «atraer la fuerza de las estrellas» hacia entes de menor categoría. Sin embargo, el desarrollo de la idea del Golem en el judaísmo se halla muy lejos de la astrología. Sus raíces se encuentran en la interpretación mágica del *Sefer Yeṣirah* y en la noción de que el lenguaje y las letras poseen un poder creador[1].

La afirmación de que la creación del Golem se halla ligada a «la interpretación mágica del *Sefer Yeṣirah*» prueba que, en su concepción, las diferentes prácticas relacionadas con el Golem no son el tema del *Sefer Yeṣirah* sino una interpretación mágica del libro, es decir, un desarrollo relativamente posterior. En ese mismo texto Scholem propone una formulación más cautelosa, y establece lo siguiente en cuanto a la creación del Golem: «La cuestión de si el *Sefer Yeṣirah* se ocupa desde el comienzo de nociones mágicas de este tipo está sujeta a discusión, pero ello no es imposible»[2]. De sus palabras puede deducirse que Scholem prefirió atribuir una fecha más tardía a las técnicas de creación del Golem. Cuán tardía la supuso, es difícil de determinar. Otra afirmación suya permite concluir que Scholem establecía en los escritos de R. Eleazar de Worms la primera aparición del tema. En su artículo «Tradición e innovación en el ritual de los cabalistas», afirmó: «Creo que las instrucciones más antiguas para la fabricación del Golem también poseen el carácter de un ritual teúrgico, y quien penetra en el secreto del mismo accede a la conciencia del poder creador [...]. Esas instrucciones se encuentran en los escritos de los mismos cabalistas que se ocuparon también de la ceremonia descrita más arriba»[3]. Scholem se refiere a las ceremonias de transmisión del Nombre sacro, preservadas en los escritos de R. Eleazar de Worms y a las que se atribuyó un matiz cabalístico. De ahí deduce Scholem que el uso mágico del *Sefer Yeṣirah* es una interpretación posterior, quizás incluso del siglo XIII. Sólo en un caso una afirmación de Scholem contradice explícitamente la conclusión que puede extraerse de esas frases[4]; otro enfoque del tema de la datación surge, aun cuando no explícitamente, de su observación al comentario de Rashi sobre el fragmento talmúdico que trata de la creación del Golem mediante el Nombre sacro: «Esa noción estaba difundida no sólo en círculos esotéricos de esos países, sino que también se encuentra en la tra-

dición rabínica general»[5]. No puedo explicar aquí la contradicción implícita en sus palabras, y debo suponer que Scholem vacilaba entre dos posiciones diferentes.

Dos temas adicionales se reiteran una y otra vez en los textos de Scholem: las bases «telúricas», es decir terrenas, del Golem; y el Golem como sirviente. Las fuerzas «telúricas» son aquellas que pertenecen a la materia bruta y que se combinan en el cuerpo del Golem. Los peligros suscitados por esas fuerzas también son un motivo reiterado en las investigaciones de Scholem[6]. Según algunas de sus observaciones, existió en el judaísmo de la antigüedad la noción de que la tierra posee su propio espíritu[7]. Esa noción, cuyas huellas encontró Scholem también en el gnosticismo[8] puede explicar el florecimiento independiente e irrestricto del Golem y su transformación en una criatura peligrosa. Scholem no esboza de modo detallado el camino por el cual esa noción llegó hasta los autores judíos de la Edad Media. Según él, el motivo del peligro implícito en el Golem es tardío y quizás hay que fecharlo en el siglo XVII, aunque se encontrara ya implícito en la concepción de R. Moisés Cordovero[9].

Otro supuesto central de Scholem es que en los siglos XII y XIII la creación del Golem sirvió ante todo para fines místicos, es decir, la creación ritual de criaturas con el fin de alcanzar una experiencia mística. Este punto fue enunciado explícitamente en su último estudio sobre la Cábala, en el que destaca, al referirse a los *ḥasidim* de Asquenaz: «El estudio del *Sefer Yeṣirah* era considerado fructífero cuando el místico alcanzaba la visión del Golem, visión que estaba unida a un ritual específico dotado de un destacado carácter extático»[10]. Parece que Scholem atenuó una formulación anterior del significado del rito del Golem en el esoterismo de los *ḥasidim* de Asquenaz. En el ensayo «Tradición e innovación en el ritual de los cabalistas», menciona los dos focos del rito del Golem: «Las mismas exactas instrucciones para fabricar el Golem nos son conocidas [...] a modo de descripción del rito específico cuyo propósito es alcanzar una visión particular y definida, es decir, insuflar vida en el Golem»[11]. En comparación con la postura según la cual el ritual del Golem poseía sólo significación simbólica, este texto permite una interpretación que tiende más bien hacia lo mágico y lo realista. En mi opinión, Scholem concibió que la práctica del Golem abarcaba, primero, el modelado del cuerpo hecho de polvo, y luego el acceso a la vivencia extática durante la cual el mago experimenta en forma simbólica –es decir, sólo como actividad interior– la vivificación del cuerpo. En ese sentido, interesa el uso que

hace Scholem del vocablo «rito» o «ritual» para describir la práctica de creación del Golem[12]. Yo preferiré referirme a esa práctica como «técnica» o «técnicas», para diferenciar los actos mágicos y hasta místicos del ritual judío ordinario conformado en la literatura y costumbres halájicas. Esa diferenciación nos ayudará a distinguir entre dos formas de conducta: por una parte, la reconocida por la religión como obligatoria, o al menos como deseable, y por otra la actividad mágica, que era meramente voluntaria. Además, «técnica» resulta más neutral desde el punto de vista religioso, en comparación con «rito».

Finalmente, quiero señalar que Scholem procuró solucionar el problema del cambio semántico entre el Golem bíblico y el Golem mágico; su opinión al respecto será tratada más adelante[13]. Aquí sólo me limito a destacar que Scholem estaba persuadido de que el paso semántico de «amorfo» a «hombre creado por medios mágicos» tuvo lugar en el escrito de R. Eleazar de Worms *Comentario al Sefer Yeṣirah*. La técnica de creación del antropoide y el nuevo significado del vocablo *golem* aparecieron por tanto en la misma época, a comienzos del siglo XIII.

En 1965, Scholem dio una conferencia cuyo tema era el Golem y el primer ordenador en Israel, similar en espíritu al ensayo escrito por Norbert Wiener un año antes[14]. Scholem fue más allá de los análisis técnicos e históricos de su trabajo anterior, y examinó una serie de posiciones ante el tema desde el punto de vista de la ciencia moderna[15]. El intento más importante de relacionar el Golem con la modernidad es el de Byron Sherwin. En un estudio publicado en 1985, Sherwin se refirió a dos tópicos centrales: la leyenda del Golem y las implicaciones modernas de esa leyenda. En la primera sección examina los textos básicos sobre la dimensión legendaria del Golem, entre ellos algunos que no fueron considerados por Scholem, por ejemplo un fragmento de R. Isaiah Horwitz y otro de R. Gershom Ḥanokh Leiner. Luego expone las consecuencias jurídicas y médicas de esas leyendas. La orientación central de su estudio es relacionar los progresos de la modernidad en el campo de la medicina, especialmente en la ingeniería genética, con la postura de diversos rabinos ante la humanidad del Golem.

En un libro publicado en 1987, el filósofo judío André Neher se ocupó del mito del Golem según la versión que atribuye su creación al Maharal. Neher eligió estudiarlo como contemporáneo del mito de Fausto, es decir, originado en los años ochenta del siglo XVI. Neher vio ambos mitos como gemelos, en cuanto que reflejan expresiones diversas

de la magia: el mito judío se basa en última instancia en Dios y finaliza con la creación de la cibernética moderna por un judío; Norbert Wiener menciona explícitamente al Golem como uno de los antecesores de los robots modernos. El mito cristiano se relaciona en última instancia con Satanás (sobre todo en la versión de Thomas Mann) y finaliza con el proceso destructor de Auschwitz e Hiroshima[16]. Neher basa sus observaciones sobre las diferencias entre ambos mitos paralelos en el hecho de que aparecieron en la misma época –evento de profunda significación para toda la gama de especulaciones que constituyen su libro–, y tiende a aceptar la atribución de la creación del Golem al Maharal como cierta, aunque en sus investigaciones anteriores sobre el Maharal había negado esa atribución. Neher no se propuso trabajar sobre textos medievales, y como resultado su contribución al material, que examinaré a continuación, no es significativa. En cuanto a la relación entre ambos mitos y su desarrollo histórico, esos temas pertenecen al campo de la historiografía y no a las áreas comprendidas en el presente estudio.

2

En este libro presento materiales desconocidos sobre la naturaleza e historia del Golem, así como diversas concepciones del tema, entre ellas algunas que difieren sustancialmente del enfoque de Scholem. He vuelto a examinar el conjunto de textos analizados por Scholem e intenté evaluar nuevamente sus contextos. En algunos casos, las conclusiones de mis lecturas son diferentes. Sin embargo, más allá de nuevas propuestas sobre el significado de los mismos, me propuse abarcar la totalidad de los materiales existentes, tanto manuscritos como impresos. En ese intento descubrí un número de fuentes de enorme importancia que se ocupan del Golem. En algunos casos se trata de autores que Scholem estudió sin haber agotado la totalidad de sus perspectivas. Ése es el caso de R. Eleazar de Worms y R. Abraham Abulafia. El lector hallará también una larga serie de textos que son analizados por vez primera. Algunos fueron escritos por figuras centrales de la mística judía; por ejemplo, me ocuparé de la visión de R. Isaac de Acre y de R. Yosef Shalom Asquenazí, así como de las concepciones sobre el Golem que se hallan en textos jasídicos del siglo XIX –todos ellos ignorados por la investigación existente–. Una época entera caracterizada por un gran interés en el Golem, el Renacimiento

judío y cristiano, fue tratada por Scholem sólo de modo incidental. Confío en que, pese a que en la situación actual de la investigación de la Cábala es imposible presentar un estudio que abarque todos sus temas y áreas, ya que la mayoría de los textos se hallan aún en manuscritos, este estudio constituya una contribución significativa, en la medida en que presenta un número de textos fundamentales cuyo contenido puede enriquecer la comprensión del asunto. La lectura de cientos de manuscritos me posibilitó esbozar un cuadro más adecuado de la historia de la Cábala y también, creo, desarrollar un enfoque más maduro de los textos analizados, al presentarlos en el marco del sistema de pensamiento de sus autores y en el trasfondo de su propio ambiente intelectual.

3

Un análisis renovado del material ya estudiado por Gershom Scholem permitirá al lector advertir que, pese a su genial labor de erudito, nos hallamos aún al principio del camino en todo lo concerniente a la investigación de la mística y la magia en el judaísmo. He procurado no volver a las conclusiones de Scholem, como suele hacerse a veces en el estudio de la Cábala, sino proponer las mías en un esfuerzo sostenido por reconsiderar el tema con la ayuda de una perspectiva amplia, resultado de un estudio acumulativo de materiales a los que Scholem no tuvo acceso. El hecho de que su descripción del Golem no fuera discutida, y que tras la publicación de su artículo en 1955 sus seguidores no incorporaran nuevos materiales, da buena prueba del carácter de la investigación de la Cábala en la época posterior a él. Seguramente, una renovada revisión del material que sirvió a Scholem de punto de partida para sus conclusiones, tanto en lo que respecta a temas específicos como a tópicos generales, conducirá a resultados diferentes de los alcanzados por el fundador de la investigación moderna sobre la Cábala. Ésta es sólo una de las vías para superar el enfoque conformista de muchos discípulos de Scholem. La revisión detallada de las tesis de Scholem que propongo al lector constituye un primer intento de analizar un tema fundamental ampliamente tratado por él de manera crítica, en base a una metodología distinta y a fuentes textuales diferentes. La suposición que prevalece entre los discípulos de Scholem –por lo general implícita pero a veces explicitada– es que las líneas generales de la historia de la mística judía ya fueron trazadas por su

maestro. Confío en que el presente estudio demuestre que es posible ir más allá a partir de un enfoque diferente.

4

Aun cuando en el marco de esta introducción no puedo ocuparme detalladamente del conjunto de diferencias entre la visión de Scholem del «concepto de Golem» –que para él es uno solo– y las conclusiones a las que arribo en este libro, deseo destacar un punto: la distinción que establece Scholem entre las prácticas judías del Golem y las prácticas paganas de animización de estatuas es demasiado terminante, puesto que existen textos judíos que se refieren a esa animización en términos astrológicos[17]. Si esta observación es correcta, se hace necesario considerar parte de las tradiciones del Golem como resultado del encuentro entre la tradición mística y la magia judías con otras culturas, que fertilizaron el pensamiento judío también en otras áreas –encuentro que produjo una multiplicidad de nociones en torno a la naturaleza del Golem–. Como se verá más adelante, a los factores que influyeron sobre la noción del Golem también es necesario sumar las corrientes neoplatónicas y aristotélicas. De ahí que el Golem constituya un caso más entre aquellos en los que el encuentro entre las antiguas tradiciones del judaísmo y las formas de pensamiento ajenas a éste producen resultados diferentes. Mi concepción de las diversas síntesis entre dichas tradiciones contradice la concepción de Scholem, según la cual existe un solo «concepto de Golem». En principio, los hallazgos presentados en este libro pueden considerarse ejemplos de las diferencias entre las concepciones de la historia de la mística judía sostenidas por Scholem y sus discípulos y las mías propias. Como ya vimos, Scholem tendió a pensar que todos los textos escritos en Asquenaz y en el norte de Francia, así como los de Abulafia, presentaban una técnica básica común para la fabricación del Golem. Scholem observa en dichos textos creaciones medievales que constituyen nuevas interpretaciones del *Sefer Yeṣirah*. La prueba (no explicitada por Scholem) se hallaría en el cambio semántico del término *golem*, que pasa a designar en esa época a una criatura con forma humana creada por medios mágicos. Sólo en casos aislados percibirá el lector en Scholem una cierta vacilación en lo que respecta al carácter medieval de dichas técnicas.

5

En contraste con la perspectiva de Scholem, las conclusiones del presente estudio, y sobre todo mis propuestas respecto al *Sefer Yeṣirah*, indican la posibilidad concreta de que este antiguo texto incluya una importante presentación de la creación divina del hombre mediante la combinación de letras, y de la imitación de dicho procedimiento por parte del patriarca Abraham. Por lo tanto, al exponer y detallar las diversas técnicas, los autores medievales dan testimonio de una práctica más antigua que coincide con las enseñanzas del *Sefer Yeṣirah*. Esa hipotética práctica tuvo también ramificaciones en las generaciones siguientes. Además de las diferencias técnicas, se desarrollaron diversas interpretaciones sobre la naturaleza del Golem como resultado de encuentros con otros sistemas de pensamiento. Por ende, supongo que, al menos en este caso, es plausible pensar que los componentes fundamentales de la mística y la magia judías existieron ya en la Antigüedad, y se fueron enriqueciendo durante el proceso de transmisión. Ese proceso tuvo lugar, al menos en parte, en el marco de encuentros con formas de pensamiento de otras culturas. Sean cuales fueren las fuentes primeras que constituyeron las bases de la magia y la mística judías, es posible establecer, tanto de forma general como en relación con el concepto de Golem y la técnica de su creación, que parte de esos componentes ya existían en la Antigüedad. El desarrollo de la mística judía –como veremos más adelante en el caso del hombre superior y de la combinación de dos letras– presenta casos de curiosa similitud, los cuales poseen, a mi juicio, no una mera semejanza fenomenológica sino conexiones históricas. De ahí mis dudas respecto a si es posible aceptar la historia de la Cábala, tal como se presenta en algunos estudios, como un desarrollo meramente «progresivo». Junto con esa categoría, quizá deba tenerse en cuenta la posibilidad de que etapas posteriores de la literatura cabalística contengan estructuras y componentes más antiguos. En otras palabras: propongo otorgar al proceso de transmisión subterránea un papel más amplio del que le conceden Scholem y sus discípulos[18].

En uno de los capítulos que siguen propondré la posibilidad de que lo considerado hasta ahora como una innovación cabalística del siglo XVI fuera de hecho anterior a ese período, y pueda ser rastreado hasta la segunda mitad del siglo XIII[19]. En función de ciertas similitudes, propongo la posibilidad de que el tratamiento del tema del hombre superior llevado a cabo por los círculos cabalísticos del siglo XVI revele una concepción

mística anterior, que se encuentra en las fuentes judaicas pero existe también en un texto gnóstico.

6

Esta hipótesis de trabajo requiere una aclaración metodológica en cuanto a la naturaleza de las tradiciones mágicas y místicas judías. Los intentos de reconstruir estructuras especulativas anteriores en base al material posterior son muy complicados, y acarrean el peligro de una comprensión equivocada[20]. Parto del supuesto de que, si un tema determinado se encuentra en textos independientes uno del otro, es razonable atribuirles una o varias fuentes comunes. La reconstrucción es una necesidad aceptable cuando partes del tema de la estructura posterior, o incluso motivos o componentes aislados, se localizan también en una época anterior. Por ello propongo una reconstrucción de capas más antiguas de la estructura especulativa sólo cuando la aplicación de un esquema posterior que incluye componentes anteriores sirve para elucidar un mínimo indispensable del esquema más antiguo, aun si ese mínimo es fragmentario u oscuro. No recomiendo la reconstrucción de patrones antiguos de pensamiento ni de sistemas comprehensivos a menos que exista ese mínimo.

Dado que los textos son el único testimonio fiable de la posible existencia de concepciones más amplias, a las que dichos textos dedican un tratamiento fragmentario o nebuloso, me abstengo de suponer que es posible saltar con su ayuda al pasado remoto. Sin embargo, el enfoque limitado a un análisis puramente filológico, como si los autores no hubiesen tenido qué decir sobre temas teológicos o místicos, me parece una manera simplista de eludir la necesidad de enfrentarse con aspectos vitales de algunos tipos de textos. Pese a que considero que las tradiciones mágicas y místicas se transmitieron de generación en generación también por vía oral, y es posible que algunos temas centrales se transmitieran deliberadamente sólo de ese modo, prefiero no entrar en especulaciones en lo referente a la magia y a la mística judías más allá de lo escrito en los textos. Semejantes especulaciones no pueden contribuir seriamente a la comprensión del desarrollo de la cultura. En este caso parece que la situación es particularmente compleja. Los componentes hallados en las técnicas medievales, así como las exposiciones del tema del Golem, existen

desde la remota antigüedad pero aparecen de forma plena y detallada sólo en épocas posteriores. Dado que también los portadores de esas tradiciones estaban persuadidos de que se trataba de un material muy antiguo, nos hallamos en una curiosa situación en cuanto al desarrollo de ese material. ¿Tienen razón los autores al decir que las tradiciones son antiguas, o bien es más útil la posición escéptica de los investigadores modernos? En general, la investigación de la magia y la mística judías prefirió la posición más segura y sencilla: rechazar las afirmaciones de los portadores de las tradiciones en cuanto a sus poderes. No cabe duda de que este escepticismo es forzoso si se procura evitar una recepción acrítica de la historia y la evolución de las tradiciones religiosas; sin embargo, la investigación moderna en el campo de la mística judía no estuvo suficientemente abierta al examen detallado de las pretensiones de los místicos medievales, antes de rechazarlas como no fiables desde el punto de vista histórico. En el caso del Golem, el intento de considerar el *Sefer Yeṣirah* como un texto que se ocupa de la creación divina del hombre mediante la combinación de letras (es decir, tal como fue entendido en la Edad Media) demostró constituir, a mi juicio, un enfoque fértil y productivo, corroborado por el análisis lingüístico del texto. Para resumir este punto diré que la reconstrucción realizada sobre la base de elementos presentes en fuentes más antiguas que demandan análisis más complejos puede llegar a constituir un sistema eficiente cuando está basado en los textos o al menos en testimonios indirectos.

7

Otro aspecto fundamental en este estudio será el análisis de las técnicas místicas y mágicas utilizadas por los sabios o al menos expuestas por ellos. Scholem se refiere al tema sólo de manera tangencial, y su tratamiento puede contribuir a una comprensión más completa de diversos puntos incluidos en los aspectos técnicos de la magia y la mística judías en general. Procuraré profundizar en este tema, que ha sido descuidado por la investigación. El hecho mismo de que podamos señalar una variedad de técnicas parece un paso imprescindible para la comprensión de la naturaleza experiencial de parte de las exposiciones pertenecientes a la tradición esotérica judía. Pese a que tiendo a reducir la importancia del carácter extático de las vivencias relacionadas con el Golem en los casos en que

ese aspecto no es explícito[21], no creo que la técnica mágica estuviera desprovista de una dimensión experiencial. Esa aserción está directamente ligada a la naturaleza de las elucidaciones que siguen. Mientras que Scholem supuso que, pese a la inclusión de algunos elementos mágicos, el objetivo último de la creación del Golem era la consecución de una experiencia mística, yo tiendo a destacar el aspecto técnico de la práctica, así como sus proyecciones teológicas. De todas formas, es evidente que la mayor parte del material que será analizado proviene de los escritos considerados literatura mística del judaísmo, y de ese material se desprende por lo menos una pregunta: dado que los textos fueron escritos por una elite, al menos hasta el siglo XVIII, ¿qué nos enseñan acerca de dicha elite? Como veremos, los así llamados racionalistas ignoraron totalmente el tópico del Golem, o pretendieron atenuar su componente mágico. Pero esta actitud es cuantitativamente marginal; la mayoría de los autores que se ocuparon del Golem asumieron una actitud positiva ante el tema. De ahí que su análisis pueda aclarar un aspecto particular de la literatura mística judía, a saber, su postura ante la magia –postura que en algunos círculos estaba lejos de ser negativa–. Con todo, es necesario estar atentos al hecho de que una diferenciación demasiado tajante entre magia y mística no puede reflejar con fidelidad las categorías de pensamiento en los autores estudiados[22].

Lo que acostumbramos considerar una operación mágica puede ser entendido no como un intento de desafiar a la divinidad mediante el acrecentamiento de un poder independiente, sino como un intento de imitarla mediante la adopción de sus procedimientos, y de ese modo dar testimonio de su grandeza. De ahí que sea posible, respecto de una cierta cantidad de textos judaicos desde la Antigüedad, considerar que en ellos la magia y la mística constituyen dos caras de la misma moneda. Este enfoque se encuentra claramente en la literatura de los *Heikhalot* y atraviesa como hilo conductor otros tipos de literatura hasta el Renacimiento, donde lo encontramos en los escritos de Yoḥanan Alemanno y Abraham Yagel. Respecto a la creación del Golem, las consecuencias prácticas de esa actividad nunca fueron particularmente destacadas antes de las leyendas del siglo XVII. Por tanto, es ineludible la conclusión de que la mayoría de los textos que mencionaremos, en los que el aspecto mágico es evidente desde el punto de vista técnico, no poseen un objetivo práctico primario. El contexto en que aparecieron dichas elaboraciones atenuó las posibilidades prácticas implícitas en actos de ese tipo.

Es posible que esta conclusión derive del hecho de que no nos ocupamos de la totalidad del corpus conceptual relacionado con el Golem, sino del corpus textual, que por su propia naturaleza es producto de la clase erudita. Las ideas populares medievales sobre la creación del Golem no nos son accesibles. Por ende, tengamos en cuenta que las generalizaciones abarcan exclusivamente las ideas que interesaban a la elite. Es muy posible que ya en la Edad Media circularan en la clase popular enfoques menos complejos y más pintorescos, que saldrían a la superficie en el siglo XVII.

8

Me referiré ahora a una cuestión esencial para la comprensión de la mayor parte de los análisis que siguen. Como ya vimos, Scholem destacó el objetivo místico o profético de la creación del Golem. En el presente estudio propongo un enfoque más moderado, que limita ese objetivo casi exclusivamente a la Cábala extática. En otros casos prefiero una percepción con reservas del término «magia», como ya se ha indicado. No obstante, si las técnicas de creación del Golem no se proponían producir una vivencia mística ni tampoco poseían una finalidad mágica «práctica», ¿cómo debemos entender el propósito de los sabios que se ocuparon de ellas? Este libro presenta mi respuesta a ese interrogante. Por el momento me limito a sugerir el término «ergético», acuñado por Amos Funkenstein para denominar un tipo de conocimiento obtenido por medio de la acción[23]. El sabio que se afana en forjar un Golem no sólo despliega su potencial creativo, sino que puede también experimentar el momento de la creación divina, que fue semejante –al menos en el caso de la creación del hombre– al que figura en las recetas de que disponen los místicos y los magos. Parafraseando las palabras de Glanvill[24], es posible describir las prácticas de creación del Golem como intentos del hombre de conocer a Dios por medio de las vías que Él utilizó para crear al hombre. Por otra parte, el motivo de la creación del ternero, tal como aparece en la Edad Media, puede explicarse como un caso especial de la noción general según la cual la combinación de letras es la fuente de todas las criaturas. Si nuestra descripción del significado de las prácticas místicas y mágicas es correcta, la creación del Golem puede considerarse una anticipación del modo ergético de conocimiento que no sería consolidado hasta el siglo XVII.

9

Los textos judíos que hablan de la creación del Golem pueden dividirse en tres categorías principales. Dos de ellas describen la creación de un ser al que puede denominarse (de manera no del todo exacta) «Golem»; la tercera puede definirse como «hermetismo mágico». Esta última categoría se desarrolló a partir de fuentes no judías, y su interés principal era la creación de estatuas animadas.

Los tratamientos dominantes del tema en las fuentes judías son:

A. La descripción de la naturaleza del Golem –sin énfasis en las instrucciones o técnicas para su creación.

B. Las técnicas de creación del Golem, a veces acompañadas –no necesariamente– por un informe sobre la naturaleza de éste.

A diferencia de la erección de estatuas antropomorfas en la magia hermética, estas dos categorías provienen de fuentes judaicas, cuyas huellas pueden encontrarse en tradiciones mucho más antiguas. Es imposible saber de modo terminante si las mismas se originaron en el judaísmo. En el capítulo I analizaré algunos paralelismos en textos judíos tardíos, en los que quizá sea posible señalar la adopción de componentes originados en fuentes no judías. Por supuesto, todo intento de establecer una fuente judía «pura» de esa práctica tan difundida no deja de ser excesivamente presuntoso. No obstante, dado que la creación del Golem figura en los textos canónicos del judaísmo y no sabemos que ello haya suscitado oposición alguna, consideraré las dos categorías enunciadas como disociadas de la tercera, que mencionaremos solamente para criticarla.

Existen cinco tipos de técnica para crear un Golem. Tres de ellas se originaron en Asquenaz y el norte de Francia; la cuarta, de R. Abraham Galante, se originó aparentemente en esos mismos círculos, aunque fue puesta por escrito solamente a finales del siglo XVI; y la quinta es la de R. Abraham Abulafia, influida según parece por la tradición asquenazí, puesto que aspectos de la misma aparecen también en las diversas versiones asquenazíes de la creación del Golem.

Las cuatro técnicas básicas son:

A. La técnica de R. Eleazar de Worms, incluida en su *Comentario al Sefer Yeṣirah* y reforzada por sus otros escritos místicos.

B. Un texto anónimo de clara conexión con el anterior, que llamaremos en adelante *Peulat ha-Yeṣirah* [La tarea de la creación]. Figura en varios manuscritos y nunca fue impreso en su totalidad. Es el más deta-

llado y elaborado de los textos sobre el tema de la época del Renacimiento, y su influencia fue mucho más allá de Asquenaz.

C. El *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah Gaón, ya impreso, pero en una versión demasiado corrupta. Puede haber sido escrito en el norte de Francia en la segunda mitad del siglo XIII.

D. La versión conservada de los escritos de R. Abraham Galante. También este texto puede tener sus fuentes en Asquenaz, si bien contiene elementos adicionales, como se verá más adelante.

10

Todas estas técnicas fueron puestas por escrito a partir del siglo XIII, aunque sus componentes básicos pueden provenir de una época anterior (de hecho, ésta es mi tesis). Dichas técnicas presentan dos componentes comunes: el Golem es fabricado con polvo mezclado con agua y modelado en figura de hombre; sobre el cuerpo de barro se pronuncian combinaciones de letras que le infunden un alma. Sin duda alguna, esas dos operaciones constituyen el núcleo de la creación del Golem. Más allá de esos elementos compartidos, cada una de las cuatro técnicas incluye un número de detalles distintos en cada caso. Dado que las diferencias son mínimas, es posible inferir la existencia de una técnica más antigua que constituya su base, sobre la que se forjarían distintas versiones que se desarrollaron durante el período oculto del misticismo judío. El prolongado lapso que separa la composición del *Sefer Yeṣirah* de la puesta por escrito de las técnicas para la creación del Golem puede ser la razón de las diferencias introducidas en lo que parece haber sido una tradición básica unitaria, que consideraba el *Sefer Yeṣirah* un texto sobre magia. Como procuraré demostrar en mi análisis del *Sefer Yeṣirah*, es posible que la idea de que el hombre fue creado mediante la combinación de letras haya sido originalmente concebida en ese libro, y, en consecuencia, la tradición relacionó la creación del Golem con esa interpretación del texto místico. Si esta tesis es cierta, debemos suponer la existencia de una tradición antigua que habría constituido el común denominador de las versiones medievales de la creación del Golem.

No es casual que las técnicas más importantes hayan sido puestas por escrito precisamente en el siglo XIII. Ésa fue la época en que los primeros fenómenos importantes del misticismo judío medieval aparecieron en la

escena de la historia. El registro escrito de las técnicas relacionadas con el Golem fue parte de la aparición de un vasto corpus de literatura mística. Podemos imaginar que también en una época anterior, en la que las técnicas no se escribieron (o al menos no se difundieron por escrito), las mismas formaban parte de la literatura mística o de las literaturas místicas.

11

El presente estudio intenta analizar el material relacionado con el Golem en la literatura especulativa, mágica y mística. Por lo tanto, no me propongo incluir las repercusiones del tema en las leyendas y en la literatura de finales del siglo XVIII y principios del XIX, salvo en la medida en que éstas nos ayuden a entender la descripción de la naturaleza del Golem y las técnicas para su creación. De ahí que, por principio, este estudio no incluya material folklórico o legendario. Me propuse incluir los textos referidos al Golem a partir del *Sefer Yeṣirah*, a saber: escritos de los *ḥasidim* de Asquenaz; escritos del norte de Francia; descripciones cabalísticas y jasídicas del Golem y de su fabricación; y las referencias más destacadas en la literatura halájica. Como ya dije, no me cabe duda de que, aun tras un examen intensivo de numerosos manuscritos y de una gran cantidad de textos impresos, no es posible agotar todas las facetas del tema. Con todo, espero que mi análisis contribuya a generar una imagen más variada de la escala de conceptos relacionados con el Golem, tanto a través de la ampliación del material relevante como mediante el enfoque de nuevos aspectos de su complejidad y problemática. La necesidad de enfrentarme con una amplia gama de conjuntos literarios –cada uno de ellos constituido por centenares de textos y considerado dentro del marco de pensamiento que le corresponde– fue un poderoso impedimento para un análisis más incisivo de parte de ellos. Aunque procuré presentarlos tomando en consideración el marco intelectual de las decenas de autores estudiados, es evidente que no me fue posible pasar revista a toda la literatura judaica de una manera completa.

I. Las tradiciones antiguas

1. Paralelos del Golem en la Antigüedad

La creación de antropoides tiene sus orígenes en los estratos más tempranos de la magia. Algunos de ellos fueron simples autómatas, otros fueron estatuas capaces de hablar; muy pocos poseyeron alguna forma de espiritualidad. En lo que sigue me ocuparé de los casos que pudieron influir en la tradición judía del Golem, y que de hecho probablemente lo hicieron. Pasaré una breve revista a las nociones del antropoide artificial entre los egipcios, los romanos y los Padres de la Iglesia, así como a las diversas funciones que desempeñó dicha noción en el antiguo Medio Oriente. No me referiré a otros fenómenos similares, como el caso de las estatuas parlantes en la tradición china[1].

1

«Pequeñas estatuillas, generalmente de cera o arcilla, eran parte integral de la práctica mágica del antiguo Egipto»[2]. En cierta etapa de su «desarrollo», esas figuras se denominaron *ushabti* –vocablo traducido como «respondedor»–. La estatuilla, colocada sobre el ataúd, era considerada capaz de «responder» en lugar del muerto en el momento en que éste era llamado a realizar alguna tarea. De ahí que las estatuillas fueran vistas como seres vivientes, capaces de cumplir con determinadas misiones y aun de contestar preguntas. El rol del «respondedor» parece ser muy importante para entender el célebre pasaje del Talmud que se ocupa de la creación del Golem. Como comprobaremos más adelante, el silencio del Golem fue en el Talmud la prueba de su condición no humana, y por ello R. Zeira tuvo la posibilidad de destruirlo. Otro rasgo interesante del *ushabti* son las inscripciones (conjuros mágicos) en su torso. Como veremos, las correspondencias entre letras y miembros desempeñan un papel importante en las técnicas judías de creación del Golem[3]. Aunque esta afinidad es muy general, es posible que refleje una fuente antigua común para la correspondencia entre lenguaje y organismo en las diversas tradiciones.

2

Según varias tradiciones medievales, el Golem es creado en el momento en que la palabra *'emet*, «verdad», es inscrita en su frente[4]. Esas tradiciones pueden ubicarse en la Alta Edad Media: no conozco ninguna tradición judía de la Antigüedad que incluya ese detalle. Sin embargo, el hecho de que la palabra se inscribiera precisamente en la frente del Golem es muy importante para fijar la antigüedad de la fuente de su leyenda. Comencemos citando el dicho «La verdad se sostiene en pie, pero la mentira no» (o: «La mentira no tiene piernas»)[5]. Alexander Schreiber y Haim Schwarzbaum ya señalaron que ese proverbio recuerda una tradición que se halla en la fábula de Prometeo y Dolo, citada por Fedro en *De Veritas et Mendacio* [Sobre la verdad y la mentira][6]. Según esa antigua fábula, Prometeo modeló en arcilla fina una estatua en forma de mujer: la «Verdad». Su aprendiz Dolo (es decir, «astuto») quiso copiar la figura de Verdad pero no tenía suficiente arcilla, por lo que su estatuilla carecía de piernas. Tras varias horneadas, se insufló a ambas estatuillas un hálito de vida; Verdad pudo caminar, mientras que su copia quedó inmóvil en su sitio, y por ello fue llamada «Mentira», porque, al igual que la mentira, no tenía piernas[7]. Recordemos que en la mitología griega Prometeo es el titán que creó al primer hombre[8], y es razonable suponer que la creación de Verdad fue parte de sus intentos de crear una sociedad basada en la verdad.

La semejanza entre el proverbio judío sobre la mentira y esta leyenda griega es notable. Basta con la noción compartida de que la verdad «carece de piernas» para establecer alguna conexión entre ellos. Sin embargo los estudiosos que señalaron la sorprendente semejanza entre ambos no se ocuparon del paralelismo entre los contextos del proverbio: en la leyenda griega se relaciona con la creación de un antropoide, y en la judía medieval la palabra «verdad» es inscrita en la frente del Golem, el cual, al menos en el pasaje talmúdico, era capaz de caminar. De ahí que ambos aspectos de la leyenda griega se hallen en contextos diversos en distintas fuentes judías: la una, de la Antigüedad; la otra, de la Edad Media. Con todo, es de destacar que ambas fuentes comparten un punto en común: la palabra «verdad». Por ello propongo una hipótesis sobre la presencia de ambos elementos en las fuentes judaicas: existió una tradición semejante a la conocida por Fedro, aparentemente de origen griego, anterior al siglo I e. c., cuando la leyenda fue puesta por escrito en Roma. Esa tradición habría sido conocida por los sabios de la Tierra de Israel, si bien sólo parte de ella

fue incluida en los textos, a saber, la referida a la mentira. Es posible que los judíos de la Antigüedad conocieran la leyenda completa, pero, por razones que ignoramos, el resto de la misma no fue puesto por escrito. Es probable también que la manera en que Prometeo creó a Verdad (primero amasó su cuerpo con arcilla y luego le insufló vida) recordara a los oyentes judíos la creación del hombre en Gn 2, 4, y esa semejanza contribuyera a que las fuentes judaicas absorbieran dicha tradición[9].

3

Existe un interesante paralelo (ya señalado en su momento por Scholem) entre las tradiciones judaicas sobre el Golem y la leyenda sobre Simón el Mago recogida en *Clementine Recognitiones* [Memorias de Clemente]. Simón se jacta de ser capaz de «animar estatuas, de modo tal que quien las ve cree que son seres de carne y hueso»[10]; sin embargo, su máximo logro fue la creación de un niño mediante una serie de transformaciones del aire:

> «Una vez, gracias a mi poder, convertí el aire en agua, el agua en sangre, y la consolidé en carne. Así forjé una nueva criatura humana, un niño, superior a todas las creaciones de Dios. Puesto que Él creó al hombre de polvo de la tierra, y yo lo creé del aire, lo cual es mucho más difícil. Luego destruí al niño y lo devolví al aire. Pero antes puse su retrato en mi cuarto como prueba y homenaje a mi labor.» Entonces comprendimos que se refería a aquel niño violentamente asesinado[11], cuya alma utilizaba Simón el Mago para sus necesidades[12].

El trasfondo de la hazaña es el intento de competir con la creación divina del hombre. Simón (que se considera el representante de la divinidad en la tierra) aduce que, contrariamente a lo que hizo Dios al crear al hombre de un material sólido, él logra crear un ser humano partiendo del aire, comprimiéndolo hasta hacerle adquirir forma humana. Por ello, la principal parte del pasaje se dedica a describir el aspecto material del logro. Con todo, según sus antiguos seguidores, Simón el Mago usaba el alma del niño para sus operaciones mágicas; se menciona la muerte violenta del niño, y es posible que haya una relación entre ambas cosas. Según algunos textos medievales, si un hombre muere súbitamente en momen-

tos en que pensaba en algo determinado, su alma continuará pensando y obrando en torno a lo mismo también después de su muerte. ¿Implica el texto una crítica a Simón el Mago, que mató al niño artificial para usar su alma con objetivos mágicos?

Dos puntos reclaman nuestra atención en ese relato: el material utilizado por Simón el Mago es el aire transformado hasta adquirir forma humana[13]. Al final del proceso, Simón reintegra el cuerpo a su elemento original, el aire. De ello se deduce que no puede confundirse el cuerpo del niño con su alma, ya que el alma habría continuado sirviendo a los proyectos mágicos de Simón[14]. Ese cuerpo aéreo recuerda tradiciones judías mucho más tardías en las que el *ṣelem*, «imagen» (paralelo al vocablo *golem*), es interpretado como cuerpo hecho de aire. La palabra *golem* tenía en la Edad Media dos significados: un cuerpo de polvo creado por medios mágicos, y, en otros contextos, un cuerpo espiritual, diferente del alma, cuya fuente se halla en el aire del Paraíso. Es posible que ese doble significado sea meramente casual, pero es factible proponer una explicación. Por el momento se trata de una mera hipótesis, pero puede que el descubrimiento de materiales que no conocemos la confirme en el futuro.

Una hipotética tradición judía arcaica sobre la creación del hombre (de la que la historia de Simón el Mago nos revela un fragmento) habría utilizado el vocablo *golem* con el significado del aspecto exterior del cuerpo humano –ya fuera el creado por Dios, ya fuera una obra humana–. Esa tradición no se habría ocupado de los distintos tipos de materiales utilizados: tierra, aire u otros. Posteriormente, el significado del término cambió: la corriente que se concentró en la creación del antropoide a partir del polvo denominó *golem* a su cuerpo. Otros círculos también utilizaron la palabra para designar la forma corporal, pero relacionándola con *ṣelem*, es decir, la imagen corporal oculta que en otros textos aparece como paralela a *golem*[15]. Si esta hipótesis fuese confirmada por el descubrimiento de nuevos materiales, las palabras de Simón el Mago pasarían a constituir un testimonio del gran interés de la magia y la mística judías de la Antigüedad en los poderes divinos que magos expertos procuraron utilizar. Tal como veremos al referirnos al *Sefer Yeṣirah*, ese interés existió en una época ligeramente posterior, cuando fue redactado dicho libro. Con todo, como han señalado algunos investigadores, existe cierta semejanza entre los escritos del Pseudo-Clemente y algunos textos judíos, entre ellos el *Sefer Yeṣirah*[16]. Por otra parte, el modo en que el Pseudo-Clemente denomina la creación del niño, «nueva criatura humana», recuerda la

expresión «nuevo hombre» utilizada por Rava para la creación del hombre, tal como relata e interpreta R. Yehudah el Barcelonés[17].

Otro dato importante es la existencia de una tradición sobre la creación de un hombre artificial en *El trabajo nabateo*, libro árabe de magia conocido por varios autores judíos en el siglo XII[18]. En él se plantea que es posible aprovechar los procesos que sufren ciertos materiales en la naturaleza para crear un hombre, aun cuando éste será de corta vida. No cabe duda de que los autores judíos de España pudieron conocer el texto árabe, al igual que R. Shem Tov Falquera y R. Samuel ibn Sarṣa. Sin embargo, es muy importante destacar que dichos autores no relacionaron el texto árabe con las tradiciones del Golem ligadas al *Sefer Yeṣirah* o con el tratado *Sanedrín*, aunque ese nexo figurará más tarde en la obra de R. Yoḥanan Alemanno y R. Isaac Abravanel.

2. El *Sefer Yeṣirah*

1

El texto de mayor influencia sobre las versiones posteriores de la creación del Golem fue el *Sefer Yeṣirah*, antiguo tratado cosmogónico y cosmológico, que incluye también otros tópicos relevantes a nuestro estudio aunque los presenta de un modo conciso y enigmático. Casi todos los autores medievales que se ocupan del Golem mencionan dicho tratado, y es posible afirmar, de modo general, que ese tema es uno de los más conocidos en relación con el mismo. Aun cuando la creación del Golem no es explícitamente mencionada en el *Sefer Yeṣirah*, muchos elementos de las técnicas posteriores para crear un Golem tuvieron su fuente en él. Antes de ocuparnos de los diversos comentarios e interpretaciones del libro, examinaremos los capítulos que se refieren al tema que nos concierne.

El *Sefer Yeṣirah* expone, con mucha más amplitud que cualquier otro texto antiguo de misticismo judío, una cosmología explícita basada en la noción de que la técnica mediante la cual fue creado el universo y toda la materia que éste contiene consistió en una combinación de letras. Aun cuando en el proceso de creación participaron otros componentes –por ejemplo las *sefirot*, que constituyen la base numérica del universo–, el interés central del autor se halla en las letras y sus combinaciones. A pesar de ello, es muy difícil extraer de las condensadas frases del *Sefer Yeṣirah* una teoría ordenada sobre el poder creativo del lenguaje. Procuraré analizar los pasajes del libro que sirvieron como fundamento a la descripción del Golem en la literatura medieval, a fin de ofrecer al lector la versión más antigua sobre la que se basaron los textos posteriores[1]. Dos pasajes del *Sefer Yeṣirah*, una vez reunidos, permiten afirmar que el libro trata de la creación del Golem: uno se ocupa de las combinaciones de letras, el otro de la hazaña alcanzada por Abraham.

2

El primer tratamiento del tema aparece en el segundo capítulo del libro, dedicado a la teoría lingüística:

> Veintidós letras básicas[2]: fijadas en la rueda en doscientos veintiún pórticos[3]. La rueda gira hacia delante y hacia atrás. Y ésta es una prueba de ello: que no hay mejor que el deleite ni peor que la plaga [...]. Veintidós letras: las grabó y las talló y las pesó y las permutó y las combinó y creó en ellas el alma de toda criatura y el alma de todo lo que será creado en el futuro. De qué lado las pesó y permutó: la *'alef* con todas y todas con la *'alef*. La *bet* con todas y todas con la *bet*. La *guimel* con todas y todas con la *guimel*. Y todo vuelve a repetirse. Fueron equivalentes a doscientos veintiún pórticos. Toda criatura y todo lenguaje emergieron de un solo nombre[4].

La emergencia del universo es descrita como un evento relacionado con todas las combinaciones posible de dos letras. El aprovechamiento de esas combinaciones equivale al agotamiento de todas las formaciones posibles de todas las lenguas posibles. Dado que las letras se consideran como materia en potencia, el examen de las posibilidades inmanentes en las consonantes del idioma hebreo es también un examen de los fundamentos de la creación. A partir de ahí, el antiguo autor se concentra en el universo lingüístico, que resulta más importante que el otro universo, el sostenido sobre tres fundamentos: aire, agua y fuego. La creación de las letras y la técnica que produce sus diversas combinaciones es la clave de la Creación. En el *Sefer Yeṣirah*, la técnica primordial y más obvia consiste en el uso de una rueda (quizá dos), y en las interpretaciones posteriores de dicha técnica, de varias ruedas. Es plausible suponer que la permutación de letras se hiciera mediante un número de ruedas que se movían en ambos sentidos, hacia delante y hacia atrás, y que ese movimiento produjera diversas combinaciones. El movimiento hacia delante era considerado positivo, es decir, productor de combinaciones que contribuían al proceso de creación, el «deleite»; mientras que el movimiento hacia atrás era negativo y producía combinaciones dañinas o destructoras, la «plaga».

Un cotejo entre las descripciones de los efectos de las combinaciones de letras permite una distinción que aclara la visión del *Sefer Yeṣirah*. El fragmento citado dice que las combinaciones de letras producen «el alma

de toda criatura y el alma de todo lo que será creado en el futuro», pero al final se menciona solamente «toda criatura y todo lenguaje»: la palabra «alma» ha desaparecido[5]. En la primera descripción no se habla de una forma determinada de combinación, mientras que en la segunda se habla de una técnica que combina cada una de las letras con todas las restantes. Es probable, entonces, que el segundo texto constituya una explicación detallada del primero, el general, y por ello no se las entiende como técnicas contradictorias. Pero para aceptar esta interpretación debemos ignorar los diferentes resultados de las dos operaciones. Existe también otra posibilidad: establecer (siguiendo a uno de los comentaristas medievales del *Sefer Yeṣirah*) que el primer caso es el de la creación del alma de las criaturas, y el segundo corresponde a la creación de las criaturas mismas. Esa distinción puede explicar la diferente formulación de la técnica creadora en ambas descripciones, o sea por qué se usa el verbo *ṣaref*, «combinar», en la primera de ellas pero no en la segunda. El mismo comentarista medieval sostiene que el primer pasaje habla del aspecto espiritual de la creación, y el segundo, de su aspecto material. Esa distinción recuerda otra que aparece en las técnicas medievales de creación del Golem y se basa en dos etapas: la primera se ocupa de combinar las 22 letras del alefato, tal como lo indica el *Sefer Yeṣirah*, y la segunda, de las combinaciones de las letras del alefato con las del Tetragrama[6]. Esta última etapa no figura en el *Sefer Yeṣirah*, pero sí se especifica el lugar de las letras del Nombre Divino, *yod*, *vav* y *heh*, en el proceso de la creación, las cuales sellan los extremos del universo creado. Es posible entonces suponer que la teoría del *Sefer Yeṣirah* incluía en la etapa final de la creación, de una u otra manera, una técnica de combinación de las letras del Tetragrama.

¿Sugiere también el *Sefer Yeṣirah* una tercera técnica que combina las letras del alefato con las del Tetragrama? De haber existido, podría tal vez explicar la diferencia entre la técnica de creación del alma y la técnica común mediante la cual se crean los cuerpos. Agreguemos que la separación entre la técnica de creación de almas al comienzo del proceso y la de creación de los cuerpos a continuación se halla corroborada por la afirmación midráshica según la cual las almas de los justos fueron creadas antes de la creación del mundo[7]. R. Yehudah el Barcelonés ya menciona ese *midrash* en su comentarios al *Sefer Yeṣirah*[8].

3

En el *Sefer Yeṣirah*, en relación con las combinaciones de letras, aparece varias veces la palabra *yeṣur*, «criatura». ¿Cuál es su exacto significado en nuestro contexto? Por lo general se interpreta como el «ser creado» o, siguiendo la propuesta de Gershom Scholem, como la Creación en general. Ésa es la acepción del término en las oraciones del *Sefer Yeṣirah* que lo utilizan con el significado de la creación de todas las criaturas existentes[9]; pero no es la única lectura probable, y ni siquiera la más plausible. En el *Midrash*, en algunos casos *yeṣur* designa al ser humano. Así, se dice en el *Génesis Rabbah* que «aún no ha surgido un pensamiento en el corazón del hombre y ya es sabido» por el Todopoderoso, tras lo cual se cita una frase tradicionalmente atribuida a R. Isaac: «Antes de ser formado el *yeṣur*, Tú ya conoces su pensamiento»[10]. Resulta claro el paralelismo entre *yeṣur* y ser humano. En *Pesikta Rabbati* está escrito que cuatro hombres fueron llamados *yeṣurim*, porque su creación estuvo ligada al verbo *yaṣar*: Adán, Jacob, Isaías y Jeremías[11]. Ese significado parece coincidir con la plegaria que afirma que «es deber de todas las criaturas [*yeṣurim*]» alabar a Dios. Por ende, la propuesta de considerar el *Sefer Yeṣirah* como un texto que se ocupa de la creación del hombre encuentra apoyo en otros materiales y no constituye una innovación lingüística arbitraria[12].

Volviendo al párrafo mencionado, según el cual Dios creó toda criatura y toda habla, la distinción entre las criaturas en general y el habla [*dibur*] no es mejor, desde el punto de vista lógico, que la distinción entre la creación de hombres y sus lenguajes. Por otra parte, es posible entender mejor la expresión «el alma de toda criatura» como las almas de todos los hombres y no de todos los seres en general. Debemos recordar los extensos párrafos que el *Sefer Yeṣirah* dedica al paralelismo entre los miembros del cuerpo y las letras: aparentemente aquéllos designan a la criatura y éstas al lenguaje. Varios análisis de la correspondencia entre esos temas y la pareja criatura-habla permiten entender el término «criatura» como referido al hombre creado, el antropoide. Más aún, parecería que esa pareja refleja también la división entre dos pactos (concepto exclusivo del *Sefer Yeṣirah*): el *Brit ha-Ma'or*, es decir, el «pacto de la circuncisión», y el *Brit ha-Lashon*, el «pacto del lenguaje»[13]. El primero reflejaría la creación del hombre mediante el órgano sexual, y el segundo se refiere explícitamente al lenguaje[14]. Inmediatamente después de mencionar el segundo pacto, está escrito que Dios «unió veintidós letras en sus lenguajes». Según otro

pasaje del *Sefer Yeṣirah*, que aparece en varios de los manuscritos fiables, «toda criatura y toda habla se hallan en un único nombre»[15]. No se describe el cuerpo del que se habla, y en principio es posible que se trate de cualquier cuerpo; pero en el *Sefer Yeṣirah* se menciona un solo tipo de cuerpo en relación a las 22 letras –el cuerpo del hombre–. En mi opinión, el «único nombre» es el Nombre Divino creado mediante las 22 letras, que simboliza la cristalización unificada del alefato[16], mientras que el cuerpo simboliza el modelo antropomórfico que resulta de la aplicación de una técnica ligada a las 22 letras. Mi propuesta –que el alefato en su conjunto constituye uno de los nombres de Dios, y al mismo tiempo una figura con forma humana– posee un paralelo en un texto antiguo, que aparentemente fue influido por fuentes judaicas[17]: en *Adversus Haereses* I, 14, 1-3, Marcos el Gnóstico describe un cuerpo antropomórfico cuyos miembros se corresponden con el Nombre Divino. Diversos investigadores ya han sostenido que el texto atribuido a Marcos posee gran semejanza con concepciones judaicas[18], y los puntos de contacto pueden ser más numerosos que los señalados hasta ahora[19]. Quiero añadir a las conexiones ya indicadas la correspondencia entre el *Sefer Yeṣirah*, según la lectura que acabo de proponer, y el paralelismo que Marcos traza entre letras y miembros, así como el hecho de que el alefato en su totalidad constituya un nombre de Dios –y al mismo tiempo un modelo antropomórfico–. Es de destacar que en la descripción de Marcos a cada miembro le corresponde un conjunto de dos letras. No es ésa la correspondencia entre letras y miembros en el *Sefer Yeṣirah*, pero la interpretación posterior del *Sefer Yeṣirah* puso énfasis en las combinaciones de dos letras en el proceso de creación del Golem[20]. Todavía hay más: en la interpretación que haré más adelante de la Cábala de R. Israel Sarug y sus posibles fuentes[21], parece haber una correlación entre las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* y la figura antropomórfica relacionada con *Shi'ur Komah*, el gigante de la antigua mística judía[22]. Además, hay que subrayar que tanto Marcos como el *Sefer Yeṣirah* se ocupan del cuerpo (*sôma* en el texto de Marcos), que en Marcos constituye «el cuerpo de la sabiduría»[23].

Es perfectamente razonable, pues, desde una perspectiva filológica, una lectura del *Sefer Yeṣirah* en cuanto texto que trata de la creación del hombre. Por tanto, la interpretación medieval que extrajo de las frases referidas al *yeṣur* la técnica de creación del Golem no resulta problemática, al menos desde un punto de vista filológico[24].

4

Pasemos ahora a otro tópico, también pertinente al tema de la creación del Golem. Al final de algunos manuscritos del *Sefer Yeṣirah* figuran unas frases que describen la actividad de Abraham:

> Y puesto que Abraham nuestro padre contempló y vio y entendió y grabó y combinó y talló y pensó y lo logró, se le reveló el Señor del Universo y lo sentó [*hoshivo*][25] en su seno y le besó la cabeza, lo llamó su amado y lo nombró su hijo[26].

Aparentemente, los actos de Abraham reflejan los de Dios, de quien se dice que se ocupa de combinar las letras a fin de crear. Pero por lo menos en uno de los manuscritos resulta evidente que la última frase se refiere también al imperativo del libro, como se afirma al mencionar las diez *sefirot*:

> Entiende con sabiduría y sé sabio en la comprensión. Obsérvalos e investígalos y sabe y piensa y crea[27] y coloca la cosa en su lugar [adecuado] y retorna al Creador a su trono[28] [*mekhono*][29].

No nos interesa sólo la reiteración de los verbos en ambos textos, sino también el hecho de que en la segunda cita se pida a quien estudie el libro que entienda las *sefirot*, las investigue y luego proceda de un modo que no resulta claro: «Coloca la cosa en su lugar adecuado». Parece como si el *Sefer Yeṣirah* no constituyera solamente un texto cosmológico que narrara el proceso de la creación, sino también una guía para ejecutar ciertos actos explícitamente relacionados con la acción divina, y que aparentemente también influían sobre el Creador mismo. En cuanto a «retornar al Creador a su trono», las posibles implicaciones de esa enigmática frase del *Sefer Yeṣirah* resultan muy estimulantes. En mi opinión, el autor consideraba que una visión inadecuada del proceso de la Creación equivalía a expulsar a Dios de su trono; y sólo el hombre que alcanza la comprensión correcta de la Creación está capacitado para reparar la situación. Aparentemente esa reparación es posible mediante la imitación de las acciones divinas, la cual, al resultar efectiva, prueba que Dios es el verdadero Creador. Quien logre descender a las profundidades del proceso de la Creación podrá convencer a los vacilantes o a los idólatras de cuál es la fe religiosa verdadera[30]. Es necesario examinar también las implicaciones del

vocablo *mekhono* [su residencia; su trono]. El término es tan importante para el autor del *Sefer Yeṣirah* que lo utiliza de nuevo inmediatamente después de referirse a las siete letras dobles[31], cuando menciona el «santo palacio», ubicado en el centro de las seis direcciones cósmicas[32].

En base a la expresión utilizada en Ezra 2, 68 en relación con la casa de Dios, es posible, desde el punto de vista filológico, entender *le'amido 'al mekhono* [ubicarlo en su sitial] como una metáfora, lo cual coincide con mi propuesta de entender el retorno del Creador a su trono como el retorno de Dios a la posición de Creador, en el marco de un hipotético debate con quienes proponen despojarlo de ese título. Pero aun si esta interpretación es correcta, existe además un significado más preciso del término *makhon*. En varios lugares del texto bíblico indica la presencia de la divinidad en un punto preciso, especialmente con la frase *makhon shivto [sitio en el que mora]*[33]. Es probable que *makhon* signifique algo semejante a «trono», o *merkavah* en la literatura de los *Heikhalot*. Esta lectura es confirmada por el gran interés del autor del *Sefer Yeṣirah* en el *Heikhal*, el palacio divino que se encuentra en el centro del universo. Leo Baeck ya señaló que la noción de centro posee un rol importantísimo en la teoría del *Sefer Yeṣirah*, y que los diversos vocablos que lo implican –*makhon*, trono, residencia o palacio sagrado– son todos ellos sinónimos[34].

Los investigadores han advertido la gran semejanza entre la descripción de Abraham al final del *Sefer Yeṣirah* y la redactada por un importante místico de la Antigüedad, R. Eleazar ben 'Arakh[35]. En ambas figuran idénticos verbos, y los que no lo son adquieren en sus contextos significados semejantes. A este importante hecho hay que añadir las palabras de R. Yoḥanan ben Zakai, quien, en su elogio fúnebre a R. Eleazar ben 'Arakh, menciona su talento en «entender el trabajo de la Carroza». La mención del «Relato de la Carroza» [*Ma'aseh Merkavah*] se asemeja a la del *makhon* en el *Sefer Yeṣirah*[36]. En ambos casos, los lugares de residencia figuran tras una serie de verbos semejantes. Más aún: si se encuentran documentos adicionales que confirmen la suposición de Y. Liebes[37], según la cual *ma'aseh* [acto; suceso] posee connotaciones teúrgicas, será posible entender el retorno del Creador a su sitial no sólo como reconocimiento de Dios como el verdadero Creador, sino como su reubicación en el trono después de un hipotético desplazamiento. Abraham es presentado, en consecuencia, como el primer hombre que escrutó el contenido del libro e incluso logró llevar a cabo lo que está escrito en él. El texto no aclara la naturaleza precisa de su éxito. Investigadores modernos consideran –a mi

juicio con razón– que se trata del éxito de un mago en una actividad determinada[38], y no del mero logro de un hombre dedicado a la contemplación o la meditación[39]. En concordancia con ello, los comentaristas medievales interpretaron, al igual que los contemporáneos, que la fabricación de almas por parte de Abraham se refiere a la creación de un hombre mediante la técnica de combinación de letras[40]. En ese mismo contexto, interesa destacar el tono polémico que caracteriza la actividad de Abraham en Harán. Según algunos textos midráshicos, Harán era un centro de idolatría, entendida ésta como culto a las estatuas[41]. Ése puede ser el contexto de la insistencia del *Sefer Yeṣirah* en exponer la unicidad de Dios, noción atribuida a Abraham; ya en el *Midrash*, Abraham aparece como capaz de descubrir la unicidad de Dios en los procesos que afectan al universo[42]; y según un intérprete particular del *Sefer Yeṣirah*, hay que entender la creación de almas como el intento del amado por demostrar públicamente los poderes de su amante[43]. En otras palabras: la fabricación de un alma en Harán fue entendida como una acción dirigida contra los idólatras, que da testimonio de la grandeza de Dios como Creador del mundo mediante la presentación del inmenso poder de las letras. A diferencia de las estatuas de los idólatras, Abraham crea hombres de carne y hueso, puesto que los intérpretes medievales consideraron que el «alma» significaba seres de figura humana creados por medio de las técnicas del *Sefer Yeṣirah*. La pregunta que se nos plantea es, por lo tanto: ¿cuándo fue atribuido a Abraham el versículo bíblico y cuándo fue relacionada la noción de «alma» con la creación mágica? El punto es crucial si nos proponemos entender la última parte del *Sefer Yeṣirah*. Para ello son cruciales las palabras del tanaíta R. Yosei ben Zimra (siglo II), cuya relevancia ya indicó Gershom Scholem[44]. En relación con Gn 12, 5, el tanaíta afirma que «aun si se reunieran todos los seres del mundo para crear un mosquito, no lograrían insuflarle un alma»[45]. Gershom Scholem entendió que el texto declara que es imposible crear siquiera un mosquito[46].

Pero versiones diferentes de la misma afirmación mantienen la diferencia entre crear el mosquito e insuflarle un alma. Nótese que el *Midrash* indica que es imposible insuflar un alma en un mosquito –mientras que el versículo bíblico habla de la fabricación de almas realizada por Abraham–. Es posible, pues, entender las palabras de R. Yosei como referidas a una división semejante a la que figura en el tratado *Sanedrín*: en ambos casos es imposible otorgarle a la criatura artificial la máxima facultad espiritual. A diferencia de la lectura de Scholem, la mía propone destacar la imposibi-

lidad de otorgar un alma a la criatura artificial, ya sea un Golem de apariencia humana, ya sea un mosquito. Esa lectura del *Midrash* permite comprender el relato del Golem en el tratado *Sanedrín* como un texto que se ocupa de las limitaciones del hombre en todo lo relacionado con la dimensión espiritual de la creación. Si ya un autor del siglo II distinguió entre creación corporal y creación espiritual, es posible que esa distinción constituya el trasfondo de la afirmación que se encuentra al final del *Sefer Yeṣirah*, según la cual Abraham creó un Golem sin alma.

5

Otro texto pertinente a nuestro análisis figura en *Génesis Rabbah*, donde se habla del agregado de la letra *hei* al nombre de Abraham[47]. El *Midrash* lo considera como el añadido del nombre abreviado de Dios, ya que la letra *hei* fue aquella con la que se creó el mundo[48]. ¿Significa esto que Abraham se convirtió en un creador potencial de mundos, como se dice de los justos en un fragmento del tratado *Sanedrín*? Por lo que sigue en el texto, ésa parece haber sido la opinión del *Midrash*:

> Y al bendecirlo [Melquisedec a Abraham] y decir «Bendito sea Abraham ante el Dios Superior Creador del cielo y de la tierra»[49] [...], dice R. Isaac que Abraham acogía a los viajeros y tras darles de comer y de beber les pedía que pronunciaran una bendición y ellos le preguntaban qué diremos, y él les decía que dijeran: «Bendito el Dios del mundo que de lo suyo hemos comido». Le dijo el Santo Bendito Sea: «Mi nombre no era conocido entre mis criaturas y tú les has hecho conocerlo, te consideraré como quien participa conmigo de la creación del mundo». Y por eso está escrito: «Creador del cielo y de la tierra»[50].

Como ya indicó acertadamente Fossum[51], esta visión de Abraham como socio de la Creación recuerda lo dicho en el *Sefer Yeṣirah*. Ello implica que Abraham fue considerado no sólo como alguien capaz de crear almas, y quizás también seres humanos, mediante la técnica de combinación de letras, sino como creador potencial del mundo. Esa noción es corroborada por la propuesta midráshica de leer el versículo «ésta es la historia del cielo y de la tierra en su creación (*be-hibaram*)», mediante una transposición de letras, como «ésta es la historia del cielo y de la tierra por

Abraham» (*be-'Avraham*), lectura que también figura en *Génesis Rabbah*[52]. Al respecto, conviene también detenerse en el significado del versículo bíblico citado por el autor del *Sefer Yeṣirah* al ocuparse de las acciones de Abraham y Sara como creadores de almas. Ya Gershom Scholem señaló que la literatura judía antigua dedujo de este versículo que la pareja se ocupaba de realizar conversiones al judaísmo, y en este sentido el *Sefer Yeṣirah* constituye una excepción[53].

Y sin embargo, el tratado *Sanedrín* dice, respecto a ese versículo, que todo el que enseña la Torá al hijo de su amigo es como si lo hubiese hecho (*'asa'o*)[54], es decir, engendrado; como veremos más adelante, ese verbo «hacer» figura también cuando el *Midrash* se refiere al primer hombre como un Golem, así como en fuentes medievales que se ocupan del antropoide en sí[55]. El trasfondo para esas interpretaciones era, sin duda alguna, el versículo sobre los actos de Abraham y Sara en Harán. Los sabios talmúdicos quisieron decir que la enseñanza equivale a la creación: antes de ser instruido, el niño es, o bien un idólatra, o bien un hombre incompleto.

De ahí que el verbo «hacer» que aparece en Gn 12, 5 fuera entendido como el agregado de la dimensión espiritual al cuerpo del hombre.

6

En un lugar, al menos, el autor anónimo del *Sefer Yeṣirah* parece sugerir una cierta relación entre el conocimiento del contenido de su libro, la ejecución de un acto determinado y la unicidad de Dios: «Que sepas y pienses y crees»[56]. Aquí aparece el reconocimiento de la unicidad de Dios en la misma línea que el conocimiento y acción. También podemos entender al *Sefer Yeṣirah* como un texto que se propone el conocimiento de la unicidad de Dios, a partir de su prolongada elucidación del nexo entre Abraham y el conocimiento cosmológico que se halla en el libro. Una fuente midráshica tardía cuenta lo siguiente:

> Y [Abraham] se sentó solo y reflexionó en ello y no podía entenderlo hasta que surgió una voz y le dijo: ¿Estás tratando de compararte conmigo? Yo soy uno y he creado el *Sefer Yeṣirah* y lo estudié, y tú por ti mismo no podrás entenderlo. Toma un compañero y examinadlo juntos y lo entenderéis. Enseguida fue Abraham a su maestro Shem y estuvo con

él tres años y estudiaron y supieron cómo crear el mundo. Y hasta el día de hoy no hay hombre que lo entienda solo, sino que son necesarios dos sabios. Y no lo sabrán antes de tres años, y cuando lo entiendan podrán hacer todo lo que sus corazones deseen. También Rava quiso entenderlo por sí mismo. Y R. Zeira le dijo: «Está escrito[57]: "Espada sobre los que se aíslan y se atontan", espada sobre los enemigos de los sabios que se sientan solos y se ocupan de la Torá. Por ello, reunámonos para estudiar el *Sefer Yeṣirah*». Se sentaron juntos y lo estudiaron durante tres años y lo entendieron y crearon un ternero, lo sacrificaron y festejaron la conclusión del [estudio del] tratado[58].

La comprensión del *Sefer Yeṣirah* mediante el estudio solitario, sin un compañero, es, según ese pasaje, privilegio exclusivo de Dios. El ser humano puede alcanzar la totalidad del conocimiento sobre los poderes de la creación incluido en el texto, y aun crear un mundo, pero debe hacerlo junto a un compañero. En el texto mencionado hay por lo menos una frase que se refiere al aprendizaje de la «unicidad de Dios» como resultado del estudio del *Sefer Yeṣirah*: se dice que Abraham, por el alcance de su propia sabiduría, es capaz de innovar el contenido de la Torá y el contenido del *Sefer Yeṣirah*[59]. El hecho de que los nombres de los *'amora'im* aparezcan inmediatamente después de la mención de la creación del mundo prueba que el autor tenía *in mente*, como contexto de todo ese pasaje, al tratado *Sanedrín*, ya que en el texto talmúdico se habla de la creación de un hombre y un ternero, e inmediatamente antes se describe a los justos como dotados del poder de crear un mundo. Creo que la probabilidad de que exista un vínculo entre el texto talmúdico sobre la creación del Golem y la concepción del *Sefer Yeṣirah* ha aumentado en mucho: primero, el Talmud menciona la posibilidad de crear un mundo, e inmediatamente después se ocupa de la creación del hombre artificial; segundo, en la visión midráshica Abraham estuvo vinculado con la creación del cielo y de la tierra –aun si ello ocurrió solamente mediante la combinación de las letras de su nombre. Como dijimos, la creación del cielo y de la tierra es el tema central del *Sefer Yeṣirah*.

7

Parece que la afinidad entre la creación del mundo y la creación del Golem se refleja en la serie de acciones que figuran en dos recetas conservadas en los manuscritos. Según R. Eleazar de Worms, la primera de ellas se refiere a la creación del mundo, la segunda a la creación de un antropoide[60]. Pese a que existe una sorprendente diferencia entre el conocimiento que permite crear un mundo y el que permite crear un ternero (como vimos tambien en el texto citado de R. Yehudah el Barcelonés), parece no haber lugar a la conclusión de Scholem según la cual la creación del mundo es una acción «puramente contemplativa»[61]. Como indica la receta que describe la creación del cielo, se trata de un acto mágico y no de un acto contemplativo[62]. Finalmente destacaré que la última parte del *Sefer Yeṣirah* describe detalladamente el nexo entre las letras del alefato hebreo y los miembros del cuerpo humano, por una parte, y los planetas y signos zodiacales por otra. El texto mismo no indica explícitamente el significado de ese nexo, pero, según nuestra propuesta –que el *Sefer Yeṣirah* trata de la creación de un hombre además de la creación del mundo–, resulta probable la existencia de un oculto vínculo mutuo entre, por una parte, las letras combinadas como parte del proceso de permutaciones, y, por la otra, las letras en su relación con el cuerpo humano[63]. Si seguimos a los exegetas medievales, observaremos que ese nexo es central para la comprensión del proceso de creación del hombre artificial. Si efectivamente ese vínculo secreto existe como parte del sistema conceptual del *Sefer Yeṣirah*, ello nos indica todavía algo más: el vínculo entre las letras y los cuerpos celestes otorga a la creación del hombre (mediante la combinación de letras) una dimensión astrológica. A este punto volveremos más adelante[64].

8

Algunas reflexiones generales sobre el *Sefer Yeṣirah* pueden aclarar nuestras disquisiciones siguientes sobre el Golem. La atribución del libro a Abraham, que aparece en varios manuscritos y es reiteradamente mencionada por autores medievales, parece estar ligada a la noción midráshica de Abraham como hombre superior. La personalidad de Abraham y su posición exclusiva estimularon a varios tanaítas, entre ellos R. Isaac de

Napḥa, a urdir tradiciones en torno a su figura, las cuales fueron desarrolladas por el anónimo autor (o los anónimos autores) del *Sefer Yeṣirah*. En cualquier caso, la visión de Abraham como amado de Dios que figura al final de la obra es paralela en importancia a la de Moisés como legislador. La diferencia entre la imagen de Abraham –patriarca de la nación– y la de Moisés –su descendiente el legislador– es paralela a la diferencia entre la Biblia hebrea, centrada en la conducta religiosa y no en la cosmogonía, y el *Sefer Yeṣirah*, que trata de la cuestión de la creación divina y humana. El hecho de que Moisés no sea mencionado en esta obra ni siquiera una vez resulta relevante para nuestro análisis[65]. Las tradiciones posteriores, en las que se ordena a Abraham estudiar el *Sefer Yeṣirah* con un compañero, y de ese modo evitar una posible comparación entre él y Dios, atestiguan quizás la tendencia a reducir en alguna medida la exaltada posición de Abraham dentro del *Sefer Yeṣirah*.

3. El Talmud y el *Midrash*

1. El Talmud

El texto de mayor influencia en lo que se refiere a la posibilidad de crear un hombre artificial (Golem) se encuentra en el Talmud:

> Si quisieran, los justos podrían crear un mundo, pues está escrito[1]: «Tus iniquidades son una barrera entre tú y tu Dios». Rava creó un varón[2] y lo envió a R. Zeira. El rabí le habló, pero [el varón] no le respondió. Entonces [Zeira] le dijo: «Tú eres de los piadosos [la *ḥavraya*], regresa a tu polvo»[3].

Dos puntos pueden ayudar a entender este pasaje: 1. Aun cuando los justos poseen poderes mágicos extraordinarios –son capaces de crear un mundo–, el mismo Rava no logró crear una criatura capaz de hablar. 2. No creo que el término *ḥavraya*, que describe a los creadores del ser mudo, signifique «magos», tal como sostienen otros investigadores[4], sino «piadosos». Mi lectura se apoya en el paralelo entre los justos capaces de crear un mundo y aquellos que poseen el poder de crear un hombre artificial, y en el significado de *ḥaver* en varios textos talmúdicos en el sentido de quien ejecuta meticulosamente los preceptos de la Ley[5]. La yuxtaposición de ambas secciones del pasaje ayuda también a delimitar esas dos categorías semejantes de seres humanos: en ambos casos existe un obstáculo que impide a los justos ejercer sus poderes. En el primer caso el obstáculo consiste explícitamente en las «iniquidades», en el segundo se insinúa la imposibilidad de crear una criatura dotada de palabra[6]. En la primera parte del pasaje, Rava es consciente de las limitaciones de los justos; en la segunda, la limitación se manifiesta de forma concreta. Es de suponer que la creación de un Golem constituye la piedra de toque no sólo del poder creador del piadoso, sino también de su perfección religiosa. De haber podido crear un hombre dotado de palabra, su acto habría equivalido a la creación del primer hombre, y habría sido posible

deducir que no hay en él iniquidades que lo separen de Dios. En resumen, el fragmento talmúdico puede interpretarse del modo siguiente: los piadosos o los justos poseen poderes extraordinarios, pero por el momento esos poderes están limitados, debido al inevitable hecho de que ellos también son pecadores. Esa lectura del término *ḥavraya'* es confirmada por algunos fragmentos del Talmud de Jerusalén en los que se menciona a R. Zeira en relación con la *ḥavraya'*, y parece que allí el término designa a los jóvenes estudiosos en la academia talmúdica de Tiberíades[7]. Esta lectura del tratado *Sanedrín* también es corroborada por el episodio de Simón el Mago[8], quien creó un hombre del aire para demostrar sus poderes –probablemente en razón de sus pretensiones de ser la encarnación de la «Gran Fuerza» (*Megale Dynamis*)–. Parecería que la *imitatio Dei* a través de la magia constituye la base tanto del pasaje talmúdico como del texto referido a Simón.

El punto central del texto citado es la incapacidad de hablar de la criatura. Al parecer, ello se debe a los pecados de su creador, Rava. Sin embargo, conviene examinar en detalle las implicaciones de la capacidad de palabra en el marco del texto talmúdico. En mi opinión, las significaciones sugeridas por la mudez de la criatura pueden deducirse del contexto inmediato del pasaje. La baraíta que lo precede dice:

> «Y el que consulta a los muertos»[9], éste es el que se hambrea y va al cementerio y pasa allí la noche para que un espíritu impuro descienda sobre él. Y cuando R. 'Akiva llegó a este versículo lloró diciendo: «Si alguien se hambrea para que un espíritu impuro repose en él, cuánto más el que se hambrea para que un espíritu puro descienda sobre él. Pero qué hacer si nuestras iniquidades nos han hecho esto, como está escrito: "Vuestras iniquidades os han separado de vuestro Dios"»[10].

Es de suponer que las expresiones «espíritu puro» y «espíritu impuro» no sólo aluden a la presencia de esas fuerzas en los hombres, sino a su revelación. En otras palabras: un justo que ayuna para obtener un espíritu puro podrá, en principio, recibirlo. El relato de Rava y su Golem aparece en ese contexto, y constituye una parte orgánica del pasaje. Por ende, parece que los dos fragmentos juntos tienen que ver con la posibilidad de inducir el habla en hombres (sean justos o pecadores) o en un Golem. El objetivo no se alcanza, ni en el caso del esfuerzo por obtener un espíritu puro, ni en el caso del Golem[11]; pero el tema esencial no es aquí el len-

guaje en general, sino un lenguaje revelado que se obtiene por medios mágicos. En el contexto global de los temas elaborados en el tratado *Sanedrín*, es posible percibir que los intentos de crear un hombre artificial constituyen un caso dentro del cuadro más amplio de esfuerzos por crear un hombre que hable –y en especial un hombre sobre el que pueda descender un espíritu portador de una revelación.

Esta hipotética lectura es corroborada por el hecho de que una práctica semejante fue aplicada por grupos dedicados a la magia en el mismo período en que tuvo lugar el debate talmúdico. Me refiero a las estatuas parlantes creadas por sacerdotes paganos con el fin de atraer a su interior a dioses y demonios que les revelasen el futuro[12]. Si esa práctica constituye el trasfondo del «hombre mudo», es posible ver en el texto talmúdico una argumentación contra la creencia en la revelación divina por medio de antropoides creados por el hombre. Pero el supuesto de que el pasaje talmúdico sea un ataque a la animación mágica de estatuas presenta un problema: el pasaje aparece en el Talmud de Babilonia pero no en el de Jerusalén, y la probabilidad de un encuentro entre la magia pagana, incluida la animación de estatuas (práctica difundida en el mundo helenístico), y un rabino babilonio no es muy grande; en cambio, un encuentro de ese tipo resultaba más plausible en Palestina. Recordemos que varios de los personajes mencionados en el tratado *Sanedrín* –como R. Ḥanina y R. 'Oshaya– son de origen palestino, y además se dice de ellos que se ocupaban de las leyes de la creación (*hilkhot yeṣirah*). Si aceptamos el testimonio talmúdico como histórico, es probable que el conocimiento relacionado con la creación de seres artificiales haya florecido en suelo palestino y no babilonio. Esta hipótesis es corroborada por otra fuente: el nombre «Metatrón», que figura en la literatura mística-especulativa de las *heikhalot*, y es mencionado solamente en el Talmud de Babilonia y no en el de Jerusalén, aun cuando su origen parece hallarse en el idioma griego[13]. Pero el mayor argumento a favor de la existencia de una etapa palestina en la historia del Golem se halla en detalles relacionados con la vida de R. Zeira. Se sabe que R. Zeira mantenía estrechas relaciones con los sabios de Tiberíades, y está ampliamente aceptado que residió durante temporadas en dicha ciudad[14]. Su involucramiento en la historia del Golem parece indicar que esa historia posee un origen palestino. Más aún: los eruditos consideran que la expresión *min ḥavraya'* es característica del Talmud de Jerusalén y se refiere específicamente a figuras de Tiberíades[15]. Por ende, el uso de esa expresión por parte de R. Zeira indica la posibilidad de que la

historia haya tenido su origen en Palestina; es plausible que R. Zeira no se estuviera refiriendo al grupo babilonio sino al palestino. Y algo más: en el Talmud de Jerusalén el nombre de R. Zeira aparece ligado al de los otros dos sabios mencionados en el fragmento del tratado *Sanedrín*, R. Ḥanina y R. 'Oshaya[16]. Si nuestra inferencia es correcta, la llegada de material palestino a Babilonia y su integración en las tradiciones o prácticas locales prueban que la actividad mágica habría aparecido en Palestina en una época relativamente anterior. Esta suposición se ve atestiguada por la existencia de prácticas semejantes en Samaria, como ejemplifica la leyenda posterior sobre Simón el Mago.

Otro tópico relevante para el caso en cuestión es el relato gnóstico de la creación del hombre por los ángeles. Éstos no fueron capaces de insuflar un alma en el cuerpo carente de vida, que fue vivificado sólo por intervención de un espíritu sacro[17]. El problemático intento de insuflar un alma en un cuerpo aparece también en el texto citado del tratado *Sanedrín*, en el que el creador humano, Rava, logra forjar un cuerpo pero no es capaz de dotarlo de alma.

2

Me referiré ahora a otro tema relacionado con el mismo relato. El pasaje citado no contiene la menor referencia a la técnica con la que fue logrado el hombre artificial. Sólo se insinúa que fue creado del polvo, ya que R. Zeira le ordena volver a él. Pero Rashi –uno de los primeros exegetas que se ocuparon del pasaje– explica que Rava creó la criatura «mediante el *Sefer Yeṣirah*, donde estudiaron la combinación de las letras del Nombre»[18]. Esta exégesis medieval, según la cual el acto mágico consistió en combinar las letras del nombre de Dios, no tiene el menor apoyo en el texto talmúdico. Parece que Rashi relacionó el pasaje sobre R. Zeira con el que cuenta que R. Ḥanina y R. 'Oshaya estudiaron las *hilkhot yeṣirah* y crearon un ternero de tres años[19]. De aquí es posible inferir que el estudio de temas relacionados con la creación humana (*yeṣirah*) –tanto si se trata de *hilkhot yeṣirah* o del *Sefer Yeṣirah*– está probablemente relacionado con la fabricación de un hombre, aun cuando en la fuente se hable solamente de la fabricación de un ternero. Pero esta hipótesis sobre el origen de la interpretación de Rashi peca de simplista. En la frase anterior al pasaje sobre la creación del hombre, Rava se refiere a la creación del

mundo –algo que también los justos son capaces de realizar–. Según diversas afirmaciones talmúdicas y midráshicas, el universo fue creado mediante la combinación de letras, aparentemente las letras que forman el nombre de Dios[20]. Beṣal'el repitió esa operación cuando construyó el Tabernáculo[21].

El *Midrash* presenta a Rava como alguien que conoce el Nombre Divino e incluso está dispuesto a discurrir sobre él. Si los redactores del Talmud se propusieron sostener que los justos pueden crear un mundo, es posible –aunque no seguro– que tuvieran en mente la técnica de combinación de letras[22]. Si esta suposición es correcta, puede ser que el pasaje talmúdico mencionado contenga una secuencia de tres creaciones: la del mundo, la del Golem, la del ternero. Como vimos, la primera puede relacionarse con la técnica de combinación de letras, y la tercera se refiere explícitamente a ella (si es cierta la versión del *Sefer Yeṣirah*)[23]. La segunda creación, la del hombre, también puede estar relacionada con dicha técnica, como sostuvo claramente Rashi[24]. Más aún: existen tradiciones judías independientes, que no guardan relación alguna con el relato del tratado *Sanedrín*, que indican la posibilidad de revivir a un muerto colocando en su boca el nombre divino –práctica ligada también a la animación de estatuas.

Quiero resumir mi propuesta de lectura del pasaje talmúdico sobre la creación de un hombre por Rava. Una tradición atribuida a Rava y referida a prácticas mágicas fue entendida como piedra de toque para medir la religiosidad del individuo. Aparentemente la operación mágica consistía en la combinación de letras del Nombre Divino. Los autores del Talmud utilizaron esa tradición en sus disquisiciones sobre diversos tipos de idolatría, especialmente las prácticas adivinatorias. La inclusión del pasaje mencionado en ese marco estaba destinada a demostrar que tampoco los justos son capaces de crear un ser dotado de habla –demostración que podemos considerar como parte de la polémica con las prácticas paganas de fabricación de estatuas parlantes.

3

Otra cuestión por resolver es si los rabinos de la época talmúdica conocían esa práctica pagana de animación de estatuas, ya que ese conocimiento es necesario para sostener que polemizaban contra la misma.

Gershom Scholem halló en un manuscrito medieval una versión de la creación de un hombre por Enoc, que es relevante para nuestro tema. Cuando sus contemporáneos exigieron de Enoc que revelara la manera en que se había creado al hombre, respondió:

> [Dios] reunió polvo y lo amasó y le insufló vida. Le dijeron: «¿Cómo es eso posible? Muéstranos la obra de tus manos en su forma y en su estructura, como [Dios] lo hizo». Y lo obligaron y tomó Enoc polvo y lo amasó y le dio forma e imagen de hombre y luego le insufló un espíritu de vida, para mostrar cómo había hecho el Santo Bendito Sea. Y entonces vino Satán para mostrarse en ese hecho, y la figura cobró vida. Y el demonio entró en ella y toda la generación cayó tras ella en el error y en la idolatría. Entonces la idolatría comenzó a designarse con el nombre de Dios. Y desde ese [día] en adelante todos los que pecaron por su causa [de la figura, o de Enoc] hacen imágenes de apariencia humana[25].

Por lo tanto, el culto de estatuas animadas era considerado una forma de idolatría. La pregunta es: ¿a partir de qué momento vieron los judíos en el mismo una parte del patrimonio pagano? El texto precedente es atribuido a R. Yehudah he-Ḥasid, uno de los fundadores del jasidismo asquenazí, pero esa atribución puede ser un recurso retórico típicamente medieval. Parece que el núcleo del relato es muy anterior, como lo prueba quizás la historia paralela siguiente, tomada de la literatura de los *heikhalot*:

> ...Hasta que llegó la generación de Enoc, que fue la cabeza de todos los idólatras del mundo. ¿Y qué hacían los de su generación? Iban de un extremo del mundo al otro y traían, cada uno de ellos, plata y oro y piedras preciosas y perlas, y los apilaban en montones sobre colinas y montañas. Y hacían con ellos ídolos por todo el mundo y los colocaban en todos los lugares del mundo, ídolos del tamaño de mil parasangas [4.500 km]. Y bajaban el sol y la luna y las estrellas y las constelaciones y las ponían delante de los ídolos a derecha e izquierda, para servirlos como se sirve al Santo Bendito Sea, tal como está escrito: «Y toda la hueste del cielo se halla a su lado a su derecha y a su izquierda»[26]. ¿Y cómo tenían poder para bajarlos? Sólo porque 'Uza y 'Aza y 'Azi'el les enseñaron hechicerías y con ellas los bajaron y utilizaban[27].

Junto con una descripción general de la idolatría en el espíritu de la Biblia, el antiguo autor judío polemiza con un tipo especial, la que involucra la fabricación de figuras humanas gigantescas hechas con un material aparentemente relacionado con los cuerpos celestes. A mi juicio, este texto revela una polémica contra las estatuas astromágicas, utilizadas en la época por los adeptos al hermetismo y al neoplatonismo paganos. Dado que este fragmento de los *Heikhalot* y su paralelo en el *Midrash Tanḥuma* reflejan el conocimiento judío de prácticas paganas y la reacción contra ellas, resulta corroborada la presunción de que también el pasaje talmúdico refleje una situación semejante.

El Talmud no da detalles sobre la técnica para fabricar el hombre artificial. Puede deducirse que se hacía con polvo de la tierra, pero el pasaje talmúdico no aporta el menor indicio sobre el operativo en sí. La mención de las *hilkhot* o del *Sefer Yeṣirah* sobre la fabricación del ternero puede demostrar que los redactores del Talmud conocían las técnicas a partir del *Sefer Yeṣirah* o de algunas de sus fuentes. Esa reticencia es típica del Talmud, que evita dar detalles relacionados con temas esotéricos. Un interesante caso de paralela parquedad es el relato sobre los cuatro que ingresaron en el *Pardes* [jardín] (*Ḥaguigah* 14:B). No se describe la entrada en el *Pardes*, ni la técnica mediante la cual los cuatro consiguen entrar. Sólo revisando la literatura de los *heikhalot* es posible entender que el *Pardes* significa la contemplación de la Carroza Divina, y sólo allí se describe la técnica que conduce a esa experiencia; el Talmud guarda deliberado silencio sobre ello. Al pasaje del tratado *Sanedrín* podemos pues añadir, con un fuerte grado de probabilidad, las descripciones del *Sefer Yeṣirah* sobre la creación del hombre por Dios y sobre la creación de almas por Abraham. Considero que el hecho de que los autores medievales unieran ambos temas constituye un interesante testimonio del modo en que, en este caso, deben tratarse materiales dispersos. Aun cuando, por sí mismo, el nexo entre las fuentes no puede considerarse prueba terminante de su afinidad, su conexión nos ofrece no obstante posibilidades de lectura que podrán corroborarse mediante un análisis independiente de cada uno de los pasajes.

4. El primer hombre como Golem en el *Midrash*

La creación del Golem posee varios rasgos comunes con la creación de Adán, el primer hombre, por obra de Dios. Me propongo analizar la creación de Adán en un texto que todavía no ha sido investigado en relación con la idea del Golem. Me refiero al relato que figura en *Levítico Rabbah*, en el tratado sobre el tercer libro del Pentateuco, que incluye la secuencia de la creación de Adán por Dios en varias etapas, las cuales se corresponden con diversas horas. Descripciones semejantes reaparecen en varios textos rabínicos[28], pero parece que el pasaje de *Levítico Rabbah* contiene elementos particularmente relevantes para la comprensión de las recetas posteriores para la creación del Golem:

> En la primera hora surgió la idea, en la segunda la conversó con los ángeles que le sirven, en la tercera amasó el polvo[29], en la cuarta formó [sus miembros][30], en la quinta lo hizo Golem, en la sexta le insufló un alma, en la séptima lo levantó sobre sus piernas, en la octava lo introdujo en el Paraíso, etc.[31].

Nos interesan solamente las operaciones de las horas tercera a séptima: amasadura del polvo, formación de los miembros, conversión del hombre en Golem y, finalmente, su animación. Las tres primera operaciones están claras; constituyen los actos básicos de formación de un organismo humano hecho de polvo y agua, y están implícitos en el verbo *gbl*, «amasar». Pero entre la formación de los miembros y la infusión del alma se ubica la etapa del Golem, es decir, la etapa en que la criatura se halla en un nivel superior al de una figura de forma humana, pero inferior a la de un hombre dotado de alma.

El estatus del Golem en cuanto criatura totalmente formada pero aún carente de alma aparece también en otro contexto. En *Génesis Rabbah* leemos: «Como Golem lo creó, y se extendía de un extremo al otro del mundo[32], y un alma fue arrojada en él»[33]. Aquí Golem parecería significar una criatura ya totalmente formada, que será completada al insuflarle un alma. Ese enfoque figura también en el texto místico *Midrash 'Avkir*, donde se cuenta que el primer hombre fue creado antes que el universo:

Cuando el Santo quiso crear el mundo, al principio de su creación empezó con el hombre y lo hizo como un Golem. [Cuando] fue a arrojar [insuflar][34] dentro de él un alma, dijo: «Si lo incorporo ahora, dirá que es mi compañero en el trabajo de la Creación. Lo dejaré como Golem hasta que haya creado todo» [...]. Y cuando hubo concluido [...] lo puso en pie y finalizó con él el mundo[35].

La frase «lo hizo como un Golem» aparece también en *Levítico Rabbah*, y en ambos lugares –a diferencia de otras fuentes rabínicas– se trata de una etapa en la que existe un cuerpo humano ya conformado pero carente aún de alma.

Otro texto relevante para nuestro tema se encuentra en *Pirkey R. Eliezer*[36], donde el proceso es presentado del modo siguiente: 1) reunión del polvo; 2) amasadura; 3) modelado. Entre esas etapas y la infusión del alma hay otra, *vetikno*, «lo corrigió»; pero la etapa del Golem no figura. De todos modos, está claro que hubo una etapa intermedia entre el modelado del cuerpo y la infusión del alma. Esta lectura del término *golem* encuentra también corroboración en varias fuentes rabínicas (por ejemplo en el tratado *'Avot*, cap. 5) y en escritos medievales que se ocupan de este texto[37], en los que *golem* significa «tonto».

El tonto, como el Golem en el sentido de «embrión», es un ser vivo al que le falta una sola cualidad para ser hombre pleno: la inteligencia. Desde el punto de vista corporal, el tonto es un ser humano. El hecho de que tanto *Levítico Rabbah* como *Midrash 'Avkir* vean en el Golem la última etapa antes de alcanzar la condición de hombre pleno no prueba que esa concepción sea más antigua que otras que aducen la existencia de una etapa o etapas intermedias entre el Golem y la infusión del alma en el cuerpo. Es posible que la versión de *Levítico Rabbah* siga una antigua tradición[38]. La presunción de que el orden de las acciones descrito en el *Midrash* es antiguo se ve corroborada por el paralelo entre ese orden y el Salmo 139, 15-16, que constituye aparentemente el punto de partida de los tratamientos del tema del Golem:

No fue oculto para ti mi hueso cuando fui hecho en secreto y modelado [*rukamti*] en las profundidades de la tierra. Tus ojos vieron mi *golem* y en Tu libro todas las cosas fueron escritas, también los días en que fueron creadas, y no una sola de ellas.

En el versículo el verbo *rakam* aparece antes de la palabra *golem*, tal como lo vimos en el pasaje de *Levítico Rabbah*. Dado que en la Biblia el vocablo *golem* figura una sola vez[39], no cabe duda de que el orden de las palabras fue reproducido en el *Midrash* en forma más precisa que en otros textos de la literatura rabínica, donde no figura del todo el verbo *rakam*[40], o no figura próximo a *golem*[41]. Además, el hecho de que la palabra «tierra» como lugar de la Creación aparezca en el salmo inmediatamente antes de *golem* influyó en la interpretación posterior que vio en el Golem una criatura hecha de polvo, como Adán en el Génesis. Más aún: el salmo y el pasaje de *Levítico Rabbah* utilizan el verbo «hacer», mientras que otras fuentes prefirieron el verbo «crear».

5

Deseo referirme ahora al posible significado del Golem en el *Midrash*. Gershom Scholem afirmó[42] que el hecho de que Dios mostrara al Golem las generaciones futuras antes de dotarlo de alma prueba que el Golem poseía poderes «telúricos», es decir, poderes dañinos e irracionales provenientes de la tierra.

Esa afirmación está ligada a la noción que Scholem tiene del Golem, también cuando se ocupa de textos medievales tardíos. Efectivamente, en *Génesis Rabbah*[43] está escrito que, cuando todavía era un Golem –es decir, antes de recibir el alma–, la criatura conoció los eventos futuros. Pero aun si consideramos que el texto del *Midrash* está cuidadosamente redactado, el poder de ver el futuro no está ligado explícitamente –y a mi juicio, tampoco implícitamente– a alguna base telúrica del Golem. Con el mismo grado de probabilidad podría aducirse que dicho poder deriva del grado de progreso en la conformación del polvo por Dios. Ese poder también puede ser parte del proceso divino de conformación del polvo, o relacionarse con la voluntad de Dios de mostrar el futuro al ser que acaba de crear. En base a una comparación con el uso del término *golem* en la poesía litúrgica (*Piyut*), la literatura cronológicamente más cercana al *Midrash*, parece que el término designa una criatura embrionaria. Esa lectura coincide con el significado bíblico del mismo, corroborado por fuentes adicionales.

Según diversas fuentes rabínicas, el embrión posee poderes cognitivos especiales, noción seguramente influida por la tesis cuasi-platónica sobre

el conocimiento que posee el alma antes de su descenso al mundo[44]. El Golem del *Génesis Rabbah* no difiere mucho del Golem embrionario del *Piyut*: ambos gozan de un poder cognitivo excepcional. Por ejemplo, en este poema de Yanai:

> La textura de los miembros[45], / abriste los orificios, / [los miembros] *guelumim* y cuadrados, / en el cuadragésimo día [o: en cuarenta días][46].

El significado de *guelumim* [de la misma raíz de *golem*] no está claro, pero una de las explicaciones lo interpreta como la etapa en que los miembros del embrión aún no poseen forma. Esa explicación contradice la noción que presentamos más arriba del Golem como una criatura bien desarrollada, a punto de recibir un alma. Pero entender que el Golem es amorfo no es la única interpretación posible del poema; por el contrario, la lectura de otros poemas del mismo autor nos lleva a conclusiones diferentes sobre la palabra *guelumim*. En un contexto semejante, Yanai escribió: «Cortaste y *galamta* cuerpos y cadáveres»[47]. El corte de cuerpos aparece precediendo la segunda acción, que es preparar el embrión. Es posible corroborar esa lectura tanto en el uso del verbo *tiken*, «reparar», que aparece en *Pirkey R. Eliezer* (cap. 11) después de *rakam* como en *'Avot de-R. Natan* (cap. 1), donde dice que después de reunido el polvo fue creada su forma de hombre, y sólo entonces menciona el autor que *na'asah golem* [fue hecho Golem].

En cuanto al *Midrash*, el pasaje en *Levítico Rabbah*[48] refuerza la interpretación de que el Golem era una figura embrionaria poseedora de miembros, ya que el rabino anónimo incluye en la descripción del embrión las pequeñas dimensiones de sus ojos, nariz, orejas, brazos, rostro y cuerpo como miembros diferentes, y luego dice: «Y los otros miembros están comprimidos en él como Golem, sobre lo que interpreta la Cábala: "Tus ojos vieron mi Golem"»[49]. Hay que comparar este pasaje con el ya citado del mismo *midrash*, donde el Golem es mencionado después de la formación de sus miembros. Es posible que la mención en la última cita se refiera al Golem entero, y no sólo a los miembros formados, pero esta lección no es segura.

Por ende, tanto en el *Midrash* como en el *Piyut* el Golem designa etapas avanzadas del embrión, y ese significado coincide con lo que figura en la Biblia. Si no nos inclinamos a atribuir fuerzas telúricas al embrión –y ésa es la situación–, ¿por qué atribuirlas al Golem? De todos modos, la

tesis de que existen fuerzas telúricas independientes de la actividad divina es interesante, pero requiere corroboración de otras fuentes antes de poder convertirla en piedra basal de nuestra comprensión de la leyenda del Golem. Por el momento la única afirmación quizás relevante para este tema es la exégesis que ve en *nefesh ḥaiyah* [ser viviente] (Gn 1, 24) una referencia al espíritu de Adán[50]. Pero por interesante que sea esa afirmación[51], la misma no fue enunciada en el contexto de la creación del primer hombre ni de la creación del Golem.

Para resumir: el versículo de Salmos fue interpretado por las fuentes rabínicas como referencia a la creación de Adán. Los motivos relacionados con esta creación incluyen también materiales míticos, como creación a partir de polvo virgen o recolección de polvo de los cuatro extremos del mundo. Por lo tanto, podemos ver en las elaboraciones del tema de la creación del hombre la integración del relato del Génesis con la noción presentada en el salmo (que sirvió ante todo de material para el *Piyut*) y con material extrabíblico[52]. A estos fundamentos se añadió posteriormente la idea de la creación mediante la combinación de letras. Para la historia de la noción del Golem, importa destacar que la secuencia de actos para su creación sigue pautas similares a la que aparecería posteriormente en torno a la creación de un hombre artificial. Los actos centrales mencionados en *Levítico Rabbah* son: reunión del polvo, su amasadura y la conversión del ente en un Golem. Además, en las acciones reiteradas en diversos textos del jasidismo de Asquenaz hay también cierto parecido terminológico: el verbo *gbl* aparece tanto en el *Midrash* como en textos jasídicos, y lo mismo ocurre con la conexión entre el verbo *'ash* y el Golem[53].

II. Concepciones medievales

4. La atenuación de la magia en los *gue'onim* y los racionalistas posteriores

1

En la sección anterior presentamos el relato sobre el hombre artificial que figura en el tratado *Sanedrín* como parte de una perspectiva polémica[1]. Contra la creencia pagana en la posibilidad de ejecutar actos sobrenaturales, los autores rabínicos sostuvieron que ni aun los sabios más grandes podían crear un hombre dotado de palabra, y mucho menos una estatua parlante. A pesar de ello, creían que los sabios eran capaces de crear un hombre, aunque fuese deficiente. Según los criterios halájicos, semejante criatura no constituye un hombre completo, y sobre ello volveremos más adelante[2]. Los redactores que incluyeron ese relato en el Talmud vivían en una sociedad que creía que existían individuos privilegiados con poderes extraordinarios, capaces de imitar los actos divinos, aunque fuera de manera incompleta. Pero a partir del siglo IX, en la región babilónica, ciertos círculos que florecieron en una atmósfera de teología racionalista fueron perdiendo la fe en los poderes sobrenaturales de la lengua hebrea. Esa atmósfera generó abiertas polémicas religiosas, y varios de los dirigentes del judaísmo oriental asumieron actitudes racionalistas tanto respecto a la Biblia como a la Ley oral. Algunos de los *gue'onim*, como R. Sa'adyah Gaón y R. Hai Gaón, oscilaron entre la lealtad al legado literario del judaísmo –que incluía componentes mágicos, míticos y místicos– y las nuevas posturas teológicas. Esa disonancia intelectual «fue resuelta» mediante la atenuación de los componentes «no adecuados», suavizando en gran medida todo lo excepcional y asombroso. Por ejemplo, el fuerte componente antropomórfico del libro *Shi'ur Komah*[3] y las experiencias extáticas de los que descendieron a la *Merkavah*[4] fueron reinterpretados para permitir una presentación más «respetable» del judaísmo. En semejante contexto, era natural que existieran reparos a la idea de la creación de un hombre artificial, los cuales fueron expresados por primera vez por rabinos del siglo X y continúan constituyendo parte del pensamiento judaico hasta el día de hoy. Es interesante que no haya

llegado a nuestras manos material alguno sobre el tema de la época de los *gue'onim*. No poseemos, pues, documentos que muestren cómo el tema fue revestido con una envoltura racional. En comparación con las exégesis místicas que nos son conocidas a partir del siglo XIII, el tratamiento racionalista del tema del Golem fue cuantitativamente muy marginal. La influencia de la actitud racionalista se manifestó en un drástica reducción de los análisis del pasaje de *Sanedrín*. Pero aun cuando no poseemos testimonios directos de las exégesis de los *gue'onim* al tema del Golem, existen testimonios indirectos de los que se desprende la posición adoptada por ellos. R. Ḥananel ben Ḥushi'el, especialista en *Halakhah* del siglo XI, lo comentó de esta manera:

> Dijo Rava: si los justos quisieran pedir del Santo Bendito Sea la gracia de que creara otro mundo, el Santo habría complacido su deseo [...]. Rava, mediante una ilusión, creó un hombre, queriendo poner en descubierto el acto de los hechiceros egipcios que hicieron con magia una serpiente de un bastón, y así lo hizo[5].

Este pasaje parte de dos supuestos básicos en cuanto al contenido de la elaboración talmúdica: los justos pueden crear un nuevo mundo, pero no directamente sino mediante la plegaria o como respuesta divina a su petición, y es Dios –no los justos– el agente principal de la creación. El justo por sí solo no influye de modo decisivo en el acto de creación, aun cuando pueda aducirse que fue el iniciador del proceso. Sin embargo, en el caso especial de Rava parecería que la creación del hombre fuera un logro exclusivamente suyo, aun cuando la naturaleza de ese logro no resulte suficientemente clara. La creación del hombre artificial es concebida como una ilusión y no como la creación de un ser concreto y deficiente; no existe una diferencia esencial entre la práctica hechicera del *'amora* y la de los magos egipcios. En este caso no es necesario dirigirse a Dios para tener éxito, al contrario del caso en que el justo solicita la creación de un mundo. Dios no interviene en la creación del ser ficticio, y no hay en esta interpretación ni rastro de algún uso de la lengua hebrea o del *Sefer Yeṣirah*. Aparentemente, el pasaje puede entenderse como parte de una polémica entre magos judíos y sus colegas paganos; ambos son capaces de transmutar la materia por vías inesperadas. La superioridad del justo reside en su acceso a un nivel espiritual superior, lo que le permite inducir una acción divina; los resultados de dicha acción son mejores que

los alcanzados por el mago, también en el nivel material. Podemos suponer asimismo que la diferencia entre la creación de un hombre y la de una serpiente fue entendida como clara muestra de la superioridad de los magos judíos. Dado que R. Ḥananel es conocido como un autor que refleja fielmente las ideas de los *gue'onim* (especialmente de R. Hai Gaón), seguramente sus ideas respecto al Golem ejemplifican la actitud exegética de autores anteriores. Al respecto es importante destacar que las primeras interpretaciones del *Sefer Yeṣirah* –las de R. Sa'adyah Gaón[6], R. Shabtai Donnolo[7] y R. Dunash ibn Tamim[8]– no contienen la menor mención de la creación del Golem.

2

También en el siglo XII es posible hallar una reticencia semejante, en el largo comentario de R. Yehudah ben Barzilai de Barcelona sobre el *Sefer Yeṣirah*. Este comentario, escrito bajo la influencia de R. Sa'adyah, trata de reducir el significado mágico del pasaje en el tratado *Sanedrín*; en su lugar, propone una solución más bien conservadora, aparentemente nutrida en la posición de R. Ḥananel o de sus fuentes. Según R. Yehudah el Barcelonés, Dios recompensó a los amoraítas que estudiaron los *Hilkhot Yeṣirah* mediante la aparición de un «nuevo hombre», es decir, un ser cuasi-real que vino a demostrar la medida de los logros religiosos e intelectuales de dichos sabios[9]. Los distintos grados de sus éxitos espirituales se manifestaron en forma proporcional en la naturaleza de las criaturas enviadas por Dios a ellos. El grado superior fue el del Golem; un logro relativamente inferior obtuvo la aparición de un ternero u otro animal. Por lo tanto, la creación de un hombre nuevo no fue consecuencia de los poderes del sabio, ni tampoco de los poderes implícitos en el lenguaje. La fuente de dicha acción es Dios, y su motivación es la recompensa a sus estudiosos. De este modo, la extraordinaria historia relatada en el Talmud se integra con una noción conservadora de castigo y recompensa, y al mismo tiempo se evita la penetración de la magia en el texto canónico de la Ley oral. El hecho de que el nuevo hombre haya sido mudo no muestra una limitación de su creador, sino la voluntad divina de diferenciar entre esa criatura y los seres humanos, a fin de mostrar que se trata de una recompensa por actos realizados. R. Yehudah el Barcelonés sostiene que la aparición del hombre fue una visión «que le mostró el Creador en su imagi-

nación»[10]. Pese a su naturaleza imaginaria, la criatura estaba dotada de movimiento y era posible palparla, y por ello «pudo ser comida». R. Yehudah compara al Golem con el maná, el alimento de los hijos de Israel en el desierto: ambos fueron creados sin intervención de la actividad humana, y ambos fueron consumidos por seres humanos. El acto sobrenatural de la creación es transferido del hombre a Dios, y la creación misma es transferida de lo concreto a lo imaginario. La magia se ha convertido en la exteriorización de una ley religiosa oculta.

Tras proponer su interpretación del relato talmúdico, R. Yehudah menciona la opinión de otras personas, según la cual la acción de los sabios talmúdicos constituyó una suerte de magia lícita, semejante a la «sabiduría de las brujas» o los medios para lograr una «ilusión óptica» –superior a la magia extranjera–. Obviamente, el uso del término talmúdico «ilusión óptica» muestra la afinidad de las personas consultadas con la explicación de R. Ḥananel. El intento de entender el caso del Golem como «ilusión óptica» fue también conocido por R. Meir ha-Levi Abulafia, el exegeta castellano de fines del siglo XII y comienzos del XIII, quien rechazó la explicación racionalista aduciendo que es posible provocar una ilusión óptica sólo si el agente y el receptor se encuentran en el mismo lugar. En el relato talmúdico esa condición no se cumple, ya que Rava tuvo que enviar el Golem a R. Zeira, y de ello deduce R. Meir que esa interpretación es incorrecta y prefiere la sugerida por Rashi[11].

La tendencia a diluir los componentes mágicos que aparecen en el tratado *Sanedrín* se evidencia también en la lectura que propone R. Yehudah para la hazaña de Abraham al final del *Sefer Yeṣirah*. Abraham utiliza el conocimiento lingüístico del *Sefer Yeṣirah* para crear algo, y Dios lo elogia por su éxito. Según R. Yehudah, el texto se refiere a la actividad religiosa de Abraham, quien logró convencer a sus contemporáneos de la verdad del monoteísmo, y con ello mejoró la posición del mundo a ojos de Dios. La creación de Abraham fue entendida como esencialmente religiosa: la conversión de idólatras al judaísmo. Aquí, como en el *Midrash*, la fabricación de almas en Harán es entendida como conversión[12].

3

La noción de que las prácticas de los sabios talmudistas incluían el poder de generar ilusiones ópticas reaparece posteriormente, en el siglo

XIV, en R. Shem Tov ibn Shaprut, un exegeta de las leyendas talmúdicas. En su libro *Pardes Rimonim* [Jardín de granados], Ibn Shaprut señala que la Ley no prohíbe la ilusión óptica. Rava generó una ilusión en forma de hombre para poner a prueba a R. Zeira, pero éste consiguió reconocer la verdadera naturaleza de la criatura y le ordenó retornar al polvo[13].

4

En el siglo XIX hallamos un tratamiento de las posibles implicaciones del *Sefer Yeṣirah* en un texto escrito en forma de polémica por Samuel David Luzzatto. En sus *Diálogos sobre la Cábala y el Zohar*, el ficticio «huésped polaco» que ataca la Cábala y su aducida antigüedad pregunta sobre la posibilidad de crear un hombre mediante el *Sefer Yeṣirah*[14]. Sin rechazar la posibilidad de que semejante creación haya tenido lugar tal como la describe el *Sanedrín*, propone una interpretación que recuerda la de R. Yehudah el Barcelonés[15]: el estudio del *Sefer Yeṣirah* conduce a resultados que provienen de la voluntad divina de satisfacer los deseos de los justos, y no de poderes creadores inherentes a las letras del alefato. Si el estudio de ese texto místico provoca fenómenos reales, éstos son resultado de la voluntad divina y no de ningún otro factor. El rol de la combinación de las letras es ayudar al justo a concentrarse a fin de elevar su petición de un modo determinado, es decir, conforman de manera determinada el pensamiento humano. Esta interpretación psicológica fue muy criticada inmediatamente después de su publicación. R. Eliahu Benamozegh, compatriota de Luzzatto, escribió en su libro *Ta'am le-Shad* que la explicación psicológica es insatisfactoria porque cualquier texto, sin ser necesariamente el *Sefer Yeṣirah*, podría haber tenido el mismo efecto en el espíritu del lector. Como sólo en éste figuran los procesos de la creación, por tanto debemos buscar un vínculo más esencial entre la creación y el *Sefer Yeṣirah*[16].

5

Otra forma de atenuación de la magia consiste en considerarla una transferencia de la divinidad al hombre creador. Por ejemplo, R. Yom-Tov Lipman Mihlhoizn escribe en su *Comentario al Sefer Yeṣirah*:

Por lo tanto, cuídate de equivocaciones. Sabe que se trata de una metáfora[17], porque no vayas a pensar que el Santo Bendito Sea necesita de la permutación de las letras para la creación de su mundo [...], porque Él, bendito Sea, es el más simple de todos los simples. Y no es digno decir que creó su universo sin recursos, y recurrió a algunas composiciones. Por ello te dije más arriba[18] que el espíritu de todo son los 32 senderos, que reciben de Él la santidad para convertirse en recursos. Y ahora el orden de recepción sugiere la santidad que recibieron los recursos. Pero el hombre que crea con ellos una criatura, como está escrito en el [Talmud] de Jerusalén[19], «Rava creó un varón», necesita para [otorgarle] el habla la combinación de letras. En cambio, la creación a partir de la nada es un privilegio sólo del Santo Bendito Sea[20].

Nos hallamos ante un desenvolvimiento interesante: en el *Sefer Yeṣirah* Dios combina las letras y Abraham lo imita; y aquí un exegeta asquenazí cambia la visión antropomórfica del antiguo texto por una posición filosófica que niega que Dios necesite las combinaciones de letras y destaca la creación a partir de la nada[21]. En cambio, el hombre es quien ha sido dotado de poder creador a través de expresiones o palabras elaboradas mediante combinaciones de letras –todo ello en el contexto de la historia del Golem–. Estamos ante un intento de limpiar a Dios de toda actividad aparentemente mágica, pero sin negar el poder mágico del lenguaje. Aun cuando el cabalista asquenazí estuvo influido por la teología de origen grecomusulmán tal como la entendiera el Rambam, él no atenúa la potencia mágica de la lengua hebrea relacionada con la creación del hombre, y de ese modo continúa las tradiciones asquenazíes de las que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

5. El Golem en el jasidismo asquenazí

1

Como ya vimos, ciertos autores consideraron que el método mediante el cual Rava creó un hombre artificial tiene relación con el *Sefer Yeṣirah*[1]. Con todo, es difícil hallar un testimonio sustancial de su utilización en el proceso de creación del Golem, aun cuando el libro contiene alusiones a su potencial creativo, implícito en el hecho de que el universo fue creado conforme al sistema allí descrito. La detallada correspondencia entre las letras del alefato y los miembros corporales, presentada como base y guía de la creación del hombre, sugiere la posibilidad de aplicar la técnica combinatoria para crear un antropoide; pero, como ya dije, los comentarios (conocidos) del *Sefer Yeṣirah* anteriores al siglo XIII no contienen mención alguna de esa posibilidad[2]. Aun así, es preciso tener en cuenta que las técnicas expuestas por los *ḥasidim* [piadosos] de Asquenaz desde principios del siglo XIII pueden no haber sido su propia innovación. Por lo menos dos exégesis del *Sefer Yeṣirah* compuestas en el siglo XII y conocidas en la segunda mitad del XIII –las de R. Abraham ibn 'Ezra y R. Yehudah he-Ḥasid– pueden haber incluido dichas técnicas, las cuales habrían sido desarrolladas posteriormente por sus discípulos. Esta hipótesis es altamente probable. Quienes se ocuparon con mayor detalle de las técnicas para la creación de un hombre artificial en el siglo XIII fueron R. Eleazar de Worms y R. Abraham Abulafia. R. Eleazar mantuvo una estrecha relación con R. Yehudah he-Ḥasid, y R. Abraham admitió haber estudiado los comentarios de esos tres sabios[3]. Además, al final de su exposición sobre la creación y destrucción del hombre artificial, R. Eleazar escribió: «Así lo recibí de mi maestro R. Yehudah he-Ḥasid. Ciertamente [lo] recibí de mi padre y maestro R. Yehudah hijo de R. Calonymos»[4]. Es decir, probablemente el tema le fue transmitido por su principal maestro, R. Yehudah he-Ḥasid, y también por su propio padre.

Además, una leyenda, puesta por escrito aparentemente a mediados del siglo XV, cuenta que R. Shmuel he-Ḥasid, padre de R. Yehudah, creó un

hombre artificial que lo acompañó en sus errancias[5]. En la misma resultan relevantes no sólo los detalles de la relación entre el Golem y su creador, sino también la frase que señala que el Golem era mudo porque «la inteligencia y el habla [pertenecen] a la vida eterna»[6]. Se trata de una cita tomada del conocido poema litúrgico *Ha-'Aderet ve-ha-'Emunah*, y en su fuente no parece guardar relación alguna con el tema del Golem; la conexión aparece en un comentario sobre ese poema que incluye varias citas atribuidas a R. Eleazar de Worms. Una de ellas dice: «El habla se corresponde con la inteligencia, para quien tiene conocimientos de cómo crear una criatura según el *Sefer Yeṣirah*. Pero no puede dotarlo de habla»[7]. Es posible que la principal fuente de esta afirmación sea ese comentario de *Ha-'Aderet ve-ha-'Emunah* y que la leyenda –a todas luces posterior– la haya relacionado con R. Shmuel he-Ḥasid. Sin embargo, existen otras interpretaciones razonables. Puede ser que R. Eleazar, mencionado como autor del texto citado, haya realmente recibido de sus predecesores tradiciones relativas a la creación del hombre artificial y las haya incluido en su comentario del poema. Es posible, entonces, que la leyenda sobre R. Shmuel he-Ḥasid conserve una tradición más antigua.

2

R. Eleazar de Worms fue el principal heredero de varias tradiciones esotéricas de los sabios de Asquenaz, que le fueron transmitidas por su maestro R. Yehudah he-Ḥasid y por su propio padre. R. Eleazar fue quien puso por escrito la mayor parte de la teoría esotérica de los *ḥasidim* de Asquenaz, y no es de extrañar que en sus textos hallemos la descripción más amplia del Golem. Esto es lo que dice acerca de su creación:

> Quien estudia el *Sefer Yeṣirah* debe purificarse [y] vestir ropas blancas[8] y no debe ocuparse de [ese estudio] solo sino con dos o tres [compañeros] según está escrito[9]: «Y el alma que hicieron en Harán». Y está escrito[10]: «Dos son mejores que uno». Y está escrito[11]: «No es bueno que el hombre esté solo, le haré una ayuda idónea para él». Por ello comienza [la Escritura] con [la letra] *bet* [= 2], *bereshit bara*. Y debe tomar tierra virgen[12] de un lugar montañoso que el hombre no ha cavado. Y amasará[13] el polvo con agua viva[14] y hará un Golem y permutará las letras de 221 pórticos para cada miembro por separado, cada miembro con la letra que le corres-

ponde según el *Sefer Yeṣirah*. Y permutará al comienzo *'alef-bet* y luego permutará con la vocal *'alef* אָ אֵ אֵ אַ אֶ אֱ y siempre la letras del Nombre con la *'alef*, y con todo el alefato, y luego אַי y luego אֵי y luego אֶי y luego אֱי. Luego la permutación de אז y la de אה en su totalidad. Y luego tomará la *bet* y la *guimel* y cada miembro con la letra que le corresponde. Y todo debe hacerse en estado de pureza. Éstos son los 221 pórticos[25].

Antes de afrontar los detalles de la creación del Golem, deseo referirme a una cuestión semántica. El mago tiene que crear una figura o cuerpo a partir del polvo. Ese cuerpo se llama Golem, término que no designa el resultado de un procedimiento mágico, sino el punto de partida del acto mágico. Por lo tanto, la propuesta de Gershom Scholem de ver en ese término la primera mención de una criatura generada por medio de la magia resulta dudosa[16]. Clara y explícitamente, el operativo de pronunciación de las letras comienza sólo después de completada la preparación del cuerpo. Una prueba importante de cuál era la significación aceptada de «Golem» en el texto citado se encuentra en otro pasaje del comentario de R. Eleazar al *Sefer Yeṣirah*. Al aclarar el término «libro» nos dice R. Eleazar: «Libro es la escritura del *golem* de la letra»[17]. No hay aquí la menor referencia a la magia, sino a la forma de la letra. Esa lectura se corresponde tanto con el contexto en que aparece el término como con la tradición que relaciona la palabra *golem* con una forma externa. Una vez que la materia prima ha sido adecuadamente elaborada, el mago da comienzo al proceso de pronunciación de las letras. Insisto: hasta ese momento no existe necesidad alguna de dicho proceso. El cotejo entre las etapas de la creación descritas en este y otros textos, ya sean de R. Eleazar o basados en sus concepciones, y el tratamiento del tema en el *Midrash*, prueba que R. Eleazar, como el autor midráshico, no consideraba el Golem una creación resultante de la combinación de letras. Dicha combinación, ausente de las descripciones antiguas sobre la creación de Adán, fue aparentemente percibida como paralela a la acción divina de infusión de una esencia espiritual dentro del Golem inerme. La operación mágica comienza con la combinación de las letras, una vez que el Golem ya ha sido modelado.

La primera etapa de la creación mediante componentes lingüísticos consiste sólo en la permutación de las letras del alefato. El operador combina las 221 combinaciones posibles de dos letras, cada una de las cuales se denomina «pórtico». En esta etapa la correlación entre letras y miembros

juega un rol operativo. Siguiendo las instrucciones del *Sefer Yeṣirah*, el mago combina las letras correspondientes a los miembros corporales con las otras letras del alefato, para generar una correspondencia entre las combinaciones y todos los miembros mencionados en el *Sefer Yeṣirah*. La permutación de letras es extensamente descrita en el comentario de R. Eleazar, junto con las tablas que aclaran las combinaciones.

3

Exposiciones semejantes sobre la creación de una criatura reaparecen en otro libro de R. Eleazar de Worms, *Sefer ha-Shem*[18]. Según una de ellas, la Torá, que preexistió a la Creación y constituyó el plan maestro de la misma, contiene «las combinaciones de letras mediante las cuales Él creó todo»[19]. Inmediatamente después presenta el autor una tabla de permutaciones, idéntica a la de su comentario al *Sefer Yeṣirah*[20]. De ello resulta que el mismo poder utilizado por Dios en el Génesis es empleado por el creador de la criatura artificial. Efectivamente, a continuación el autor denomina a las combinaciones en las que la primera letra pertenece a la primera mitad del alefato «letras creadoras», mientras que las combinaciones en las que la primera letra pertenece a la segunda mitad del alefato se utilizan cuando se desea «devolver [la criatura] al polvo». Nos referiremos más adelante a ese retorno de la criatura a su origen. Por el momento destacaremos que, según el *Comentario al Sefer Yeṣirah*, la técnica de creación de la criatura incluye letras correspondientes a miembros, es decir, la primera etapa solamente. En este otro texto, R. Eleazar indica también una segunda etapa, en la que las letras correspondientes a los miembros se combinan con las letras del Nombre Divino, y son pronunciadas según las seis vocales allí mencionadas. Al comienzo se trata de combinaciones sólo de consonantes, si bien es probable que las mismas se pronunciaran vocalizadas aunque ello no se diga explícitamente. Por ende, todas las letras del alefato se combinan con las del Tetragrama y se pronuncian según un orden determinado al que nos referiremos enseguida. La operación se lleva a cabo también en relación con los miembros corporales. En esta etapa se destaca más la combinación de vocales que las letras en sí. La intención exacta de R. Eleazar respecto de las permutaciones de vocales no está especificada en su *Comentario*; pero el *Sefer ha-Shem* contiene las tablas con las combinaciones de las letras del alefato, tanto con las letras

del Nombre como con las diversas vocales. Estas tablas ejemplifican el principio que subyace a la permutación en la segunda etapa de la creación –todo ello sin mencionar explícitamente al Golem[21].

¿Cuál puede haber sido la fuente del uso de la combinación de las letras del Nombre con todas las restantes del alefato, en relación con la creación del ser artificial? No parece que R. Eleazar haya inventado esa técnica, o al menos no a partir de cero. Ya Rashi, en su comentario al tratado *Sanedrín*, escribió: «Por medio del *Sefer Yeṣirah* aprendieron a combinar las letras del Nombre»[22]. Dicha afirmación se sustenta en la suposición de que el Nombre Divino estaba involucrado en el proceso de creación del Golem, mediante una fórmula de permutación que según Rashi figura en el *Sefer Yeṣirah*. Sin embargo, éste no menciona la creación de un hombre mediante la combinación de dichas letras. Por ende, la afirmación de Rashi no proviene directamente del texto de *Sanedrín* ni tampoco del *Sefer Yeṣirah* –al menos en las versiones que han llegado hasta nosotros–. Es posible que se trate de una interpretación determinada del libro, acorde con la noción elaborada posteriormente por R. Eleazar. De todos modos, es importante destacar que uno de los maestros de Rashi, R. Ya'akov ben Yakar, estaba interesado en el *Sefer Yeṣirah*, como prueban sus breves comentarios al mismo[23].

R. Eleazar indicó también otros componentes de la segunda etapa de creación de la criatura, como la combinación de vocales. Pero aun si se tratara de una adición posterior, originada en el jasidismo de Asquenaz (cuestión que aún no ha sido resuelta)[24], la breve observación de Rashi parece contener, aunque de forma primaria, la técnica de la segunda etapa mencionada por R. Eleazar. Otra posible indicación de la existencia de una técnica en dos etapas relacionada con la permutación de las letras figura en los textos del más acerbo crítico de R. Eleazar, R. Moshe Taku, en su libro *Ketav Tamim*[25]. Al criticar duramente la teología del jasidismo asquenazí surgida de la academia de R. Yehudah he-Ḥasid, y en relación con la creación del ternero mencionada en *Sanedrín*, escribe Taku:

> Pronunciaban nombres tomados de los versículos de la Creación[26], o primero permutaban los 221 pórticos del alefato y [luego] pronunciaban los Nombres que emergen de ellos[27], como está escrito en el *Sefer Yeṣirah*[28].

R. Moshe Taku menciona aquí dos formas de creación por medio de técnicas lingüísticas: la primera hace uso de las fuerzas creadoras implícitas en las letras de Génesis 1; la segunda, en dos etapas, comienza por combinar las letras del alefato y luego pasa a recitar los Nombres Divinos que surgen de esas combinaciones. Es posible determinar, como mínimo, que existe semejanza entre esta creación por medio del lenguaje y la técnica de R. Eleazar.

4

Quiero referirme a un motivo recurrente en los textos de R. Eleazar de Worms sobre la creación del Golem mediante la permutación de letras. Se dice que el mago combina los 221 pórticos surgidos de la combinación de las 21 letras correspondientes a los distintos miembros del cuerpo con las 11 primeras letras del alefato. Ésas son las combinaciones primarias y creadoras, a diferencia de las 22 letras combinadas con las 11 últimas del alefato, consideradas combinaciones destructoras, que aniquilan a la criatura previamente conformada. Este motivo, que reaparece varias veces en los escritos de R. Eleazar, figura a veces, pero no siempre, antes de la creación. R. Eleazar no ordena destruir a la criatura inmediatamente después de creada. El uso de expresiones como «y si desea devolverlo al polvo» cuando se presenta la técnica opuesta indica la posibilidad de que el Golem no retorne al polvo, o al menos no inmediatamente después de haber sido creado. Si esta lectura es exacta, el componente vivencial extático del rito[29] –si es que se trata de un rito– se vuelve secundario frente al objetivo material en el que se concentra la atención del mago. Esta deducción es corroborada por el análisis de las fuerzas creadoras del justo, tal como figura en el *Sefer Tagi*, donde R. Eleazar escribe:

> En el futuro, los justos resucitarán a los muertos, [como lo hicieron] Elías, Eliseo y Ezequiel, como está escrito[30]: «El sello será vuelto en arcilla»[31] [...]. ¿Por qué no está escrito «será hecho»?[32]. Porque alude a los justos que saben crear mediante la combinación de letras, que en el *Sefer Yeṣirah* crearon un hombre y no era similar al hombre creador por Dios en su sabiduría. Por eso está escrito que si peca, [el Golem] será devuelto al polvo[33].

El pasaje no es claro, pero creo que el autor se refiere a los poderes extraordinarios del justo, capaz de crear un hombre (es decir, un Golem) mediante la combinación de letras. Si el justo peca, el Golem retornará al polvo. Si esta explicación es correcta, significa que el autor supone que la criatura ha de vivir una larga «vida», que puede ser interrumpida por el pecado del justo.

5

Consideremos ahora otro texto conservado en varios manuscritos, que contiene las dos etapas de R. Eleazar de Worms y añade nuevos detalles:

> La criatura que desees crear, para cada uno de sus miembros examina antes cuál es la letra que le corresponde y combínala como yo te mostraré. Y toma tierra nueva de suelo virgen y siémbrala aquí y allá en tu santuario en [estado de] pureza, y purifícate tú mismo y haz de ese polvo el Golem que quieres crear y animar con vida. Fíjate en cuál es la letra que quieres aplicarle y qué procede de ella. Haz así, con las letras del Nombre con las que se creó el universo entero, un *notarikon* con las vocales אה או אה אי אי או, y [el miembro] se animará inmediatamente, y así haz *con todos*[34].

La frase que comienza por «haz así» destaca un nuevo tipo de acción, diferente de la indicada anteriormente. Por lo tanto, la primera operación tiene que ver con los miembros del cuerpo y con las letras en general; luego se mencionan las letras del Tetragrama, las cuales, como ya indicara R. Eleazar, deben ser pronunciadas en forma de *notarikon*[35]. Si es posible deducir de este pasaje la concepción de R. Eleazar, la función de las letras del Tetragrama es animar los órganos internos de la criatura. Por ende, el proceso en dos etapas culmina con la vivificación completa de la criatura, pero no hay indicación alguna al lector sobre la experiencia vivida por el mago mismo, quien según Gershom Scholem ha de experimentar una vivencia mística como parte del proceso de conformación del Golem[36]. El pasaje citado contiene un detalle importante para la comprensión del concepto de creación de la criatura. Al comienzo del proceso el mago debe traer tierra virgen a su «santuario» o a la «casa de su santuario» –en otras versiones a su «casa de estudio»[37]–. Luego debe esparcirla por la habi-

tación, y sólo después comenzar con el procedimiento de formación del cuerpo con esa tierra. La pregunta que surge es por qué hay que sembrar la tierra virgen antes de crear el hombre artificial. La respuesta razonable es que de esa manera se imita ritualmente el procedimiento de creación de Adán, tal como se describe en la literatura midráshica. Hallamos en varias fuentes que Adán fue creado con polvo reunido de los cuatro extremos de la tierra. Y también existen tradiciones según las cuales Adán fue creado con el polvo que se hallaba al pie del altar, o –según otras fuentes– con el polvo del Templo[38]. En algunos textos se mencionan juntos el polvo del altar y el polvo de los cuatro extremos del mundo[39]. El hecho de que el mago deba purificarse antes de ejecutar el rito prueba que se trata de una actividad relacionada con el Templo; también la pronunciación de las letras del Tetragrama recuerda la función del Gran Sacerdote, única persona autorizada a pronunciar el Nombre Divino en voz alta. De ello puede deducirse que el autor del texto propone un rito que, por un lado, reproduce la creación primordial, y por el otro está relacionado con el Templo. La mención de los poderes creadores de las letras del Nombre demuestra la naturaleza mimética del rito del Golem. Vale la pena recordar que dos de las fuentes que tratan el tema destacan que parte del proceso de formación del embrión consiste en esparcir la semilla de la pareja por todo el *goren*, «granero». En los textos más tempranos no figura la forma en que la semilla es devuelta para comenzar el proceso de desarrollo del embrión en el útero materno[40].

6

Dado que la conexión con el Templo es evidente, tanto por su mención explícita como por la calidad creadora del polvo del Templo en fuentes anteriores a la práctica del Golem, quiero referirme a otro procedimiento recogido por esta versión y, en menor medida, por las tres versiones anteriores. Me refiero a la prueba ritual de la *sotah*, la mujer sospechosa de adulterio.

En el texto bíblico, la preparación del agua amarga, piedra de toque que ha de probar su inocencia o su culpa, es descrita de la siguiente manera: «Y el sacerdote tomará agua sagrada en un recipiente de arcilla, y tomará polvo que se halle en el suelo[41] del Tabernáculo y lo pondrá en el agua»[42]. Hay aquí una referencia explícita al polvo y al agua en conexión

con el Tabernáculo, y en textos posteriores con el Templo[43]. Aunque el rito se refiere explícitamente a una sospecha de adulterio, no hay en el texto bíblico pruebas de que el mismo tenga resultados creativos[44]. Pero semejante connotación puede ser hallada en el *Midrash* y en el Talmud. En el tratado *Sotah* dice Rava que si la mujer sale airosa de la prueba será recompensada con «un hijo como Abraham, sobre quien está escrito[45]: «Yo soy polvo y ceniza»[46], y si no sale airosa, ella retornará a su polvo»[47]. Las dos alternativas –parir un hijo varón o retornar al polvo– son similares a los actos del mago: crear un Golem o devolverlo al polvo. Vale la pena señalar que el *'amora* que formuló esta interpretación del rito de la adúltera es, tal vez, el mismo Rava protagonista de la creación del primer Golem en el célebre pasaje de *Sanedrín*.

En otro texto sobre este tema, atribuido a R. Meir, un *tana* del siglo II, la adúltera es probada mediante el polvo porque «de él fue creado el primer hombre, y de ese modo, al beberlo, si ella es pura concebirá y parirá un hijo semejante a él»[48]. Si la atribución a R. Meir es correcta, la versión de Rava adquiere un carácter polémico, ya que éste habla de Abraham y no de Adán, por ser una figura menos mítica. Es posible que el uso de materiales relacionados con la creación de Adán tenga implicaciones míticas. Por ejemplo, R. Ishaiah Horowitz sugiere en *Shnei Luḥot ha-Brit* que el uso del polvo del Tabernáculo remite a la creación de Adán, cuyo pecado llevó a Eva a cometer adulterio con la serpiente[49]. Efectivamente, parece que de alguna manera el vínculo de la historia de Adán y Eva con el rito de la adúltera puede contribuir a entender la interpretación amoraíta de dicha ceremonia; pero no nos detendremos en este punto, ya que no parece contribuir a la comprensión de la creación del Golem.

Hay más. La expresión bíblica «agua viva» aparece en otra técnica de creación del Golem a partir del polvo[50]. Parece que la mezcla del agua viva con el polvo del Tabernáculo, junto con la fórmula escrita por el sacerdote, que incluía las letras del Tetragrama, era lo que había de provocar –si la mujer era inocente– que diera a luz un hijo varón. El modo en que *tana'im* y *'amora'im* entendieron los resultados de la ceremonia recuerda el rito de creación del Golem con los mismos materiales que sirven para preparar el agua amarga. Efectivamente, hemos encontrado una práctica mágica medieval que se ubica entre la ceremonia de comprobación del adulterio y la técnica medieval de creación del Golem[51]. Según esta receta, un hombre puro que desempeña el rol de sacerdote debe tomar agua de un manantial –«agua viva»– y reunir polvo de las cuatro

esquinas del Tabernáculo de la sinagoga. Luego debe arrojar el polvo en el agua del manantial, trazar los Nombres de Dios que se mencionaron antes, y dar de beber a la sospechosa el agua que disolvió los nombres. No sabemos exactamente cómo se escribían los nombres, dado que no se mencionan otros implementos. Puede ser que los nombres se escribieran en el polvo esparcido sobre el agua, y luego se agregara agua para disolverlos. De ser así, éste puede ser el texto mágico más antiguo que muestra que la escritura sobre el polvo es parte de la ordalía con que se pone a prueba a un sospechoso. Como veremos, ha llegado hasta nosotros una técnica de creación del Golem que incluye la escritura sobre el polvo, y es posible que la misma tenga relación con esta ceremonia mágica[52].

7

En otra versión, cuyo autor desconocemos, el Golem no es creado en una sinagoga o en el Templo [*Beit ha-Mikdash*], sino en una casa de estudio [*beit ha-midrash*]. Ésta figura en el comentario a la Torá de R. Menaḥem Sioni, quien, al referirse a los poderes del Nombre de 72 letras, dice:

> Y el que quiera hacer algo con él [el Nombre divino] hará así: traerás tierra virgen de suelo nunca arado y la esparcirás en tu [casa de estudio] [*midrashekha*] o en el sitio donde [se harán] las señales, y te lavarás y te sumergirás en agua y vestirás ropas blancas, y [Lo] pronunciarás con temerosa reverencia[53].

Luego se enumeran operaciones mágicas que pueden realizarse tras esa preparación, sin que entre ellas figure el Golem. Sin embargo, creo que ese operativo está relacionado con la creación del Golem, por varias razones:

a) los preparativos mencionados son estrechamente paralelos a los que señala R. Eleazar de Worms en su comentario al *Sefer Yeṣirah*, incluidas la vestidura blanca y la reunión de tierra virgen jamás arada;

b) en uno de los textos mencionados más arriba, que refleja la concepción de R. Eleazar (o al menos la de sus discípulos), aparece el término «casa de estudio»;

c) R. Abraham Abulafia relaciona el Nombre de 72 letras con la creación del Golem[54]. Como no hay evidencias de que Sioni haya sido

influido por la cábala de Abulafia, es razonable suponer la existencia de una tercera fuente que relaciona el Nombre de 72 letras con la creación del Golem.

d) Se sabe que Sioni preservó materiales del jasidismo asquenazí, cuyas fuentes exactas no han sido aún totalmente identificadas, y es posible que éste sea uno de esos casos[55].

8

Otra versión de la creación del Golem, originada a más tardar en el siglo XII y conservada por los círculos del jasidismo asquenazí, se encuentra en el *Sefer ha-Guematriot*, colección de tradiciones provenientes de los discípulos de R. Yehudah he-Ḥasid, plausiblemente redactada en el segundo tercio del siglo XIII[56]. Según esta versión:

> Ben Sira quería estudiar el *Sefer Yeṣirah*. Vino a él una voz y le dijo: «No puedes hacerlo solo». Fue a su padre Jeremías. Ben Sira en guematria equivale a Ben Jeremías[57]. Lo estudiaron y al cabo de tres años les fue creado un hombre, y en su frente estaba escrito *'emet* [verdad], como en la frente de Adán[58]. Y el creado por ellos les dijo: «El Único Santo Bendito Sea creó al primer hombre y cuando quiso matar al primer hombre borró una letra de *'emet* y quedó muerto [*met*]. Con más razón yo deseo hacer lo mismo, y no crearéis otro hombre, para que el mundo no se equivoque con él como la generación de Enoc»[59]. Por ello dijo Jeremías[60]: «Maldito el varón que confía en Adán». Les dijo el hombre creado: «Invertid el orden de las letras», y borraron la *alef* de *'emet* de su frente y enseguida se convirtió en polvo[61].

Esta versión indica dos maneras de destruir al Golem. La primera es mencionada por el Golem mismo en referencia a la muerte de Adán, y consiste en borrar la *alef* de la palabra *'emet*; acto que resulta suficiente para convertir a la criatura en polvo o en ceniza. La segunda, también mencionada por el Golem, consiste en invertir el orden de las letras del alefato; no se dice que esto haya sido hecho por los dos magos. Mi opinión es que el texto reúne dos tradiciones, la primera de las cuales se origina en el prólogo al *Comentario al Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Sa'adyah, donde no hay el menor indicio de la inversión de las letras, y cuyo autor

aduce que el método pertenece a una tradición midráshica de la que nos ocuparemos extensamente en el Apéndice V:

> Dice el *Midrash* que Jeremías y Ben Sira crearon un hombre según el *Sefer Yeṣirah* y en su frente estaba escrito *'emet* según el nombre pronunciado en la creación (*yeṣirah*): «que Dios creó y ejecutó» y ese mismo hombre borró la *'alef*, es decir, solamente el Santo Bendito Sea es verdad. Y el hombre tuvo que morir por el hombre que crearon en nombre de Dios y no hay nada fuera de Él[62].

Esta manera de destruir el Golem se parece, pues, a la versión del *Sefer ha-Guematriot*. La técnica de inversión de letras existió de forma independiente, tal como veremos más adelante[63].

9

Otra versión existente entre los *ḥasidim* de Asquenaz se encuentra en el *Sefer Hadrat Kodesh* de R. Shim'on ben Shmu'el, conocido por el apelativo *'Adam Sikhli*. Compuesto en 1400, este texto conserva diversas tradiciones místicas del jasidismo asquenazí. Ello ocurre también en el siguiente pasaje, tal como indicó Gershom Scholem:

> Es sabido que un experto en el *Sefer Yeṣirah* puede realizar operaciones mediante los Nombres sagrados, y de los elementos tierra de suelo virgen y agua surgirá un Golem, y aunque su forma tiene vitalidad es llamado muerto porque no puede otorgarle conocimiento de cosas divinas ni palabra, porque «el habla y el conocimiento [pertenecen] a la vida de los Mundos [eterna]»[64]. Pero el Santo Bendito Sea marcó al hombre con la verdad [*'emet*], y así lo insinúa lo escrito[65]: «E insufló en su nariz el soplo de vida», y las letras finales de esas palabras forman *ḥotam* [sello], ya que la creación del hombre[66] fue el final de la creación del mundo y su culminación, y por eso está dicho[67]: «Dios creó e hizo»[68].

Este pasaje recuerda en varios detalles la técnica propuesta por R. Eleazar de Worms: el suelo virgen, el uso de los Nombres Divinos y la referencia al verso de *Ha-'Aderet ve-ha-'Emunah*. Por lo tanto, parece que el texto incluye sólo un elemento que falta en los textos prominentes

sobre la creación del Golem en la literatura de Asquenaz, que es la utilización filosófica del Golem y de «forma», tal como aparecen entre los filósofos españoles[69]. Básicamente, el texto se refiere a las etapas *'emet-met* tal como lo hicieron los textos anteriores. De ello puede deducirse que la versión que figura en el *Sefer ha-Guematriot* y relata la creación del Golem por Jeremías y Ben Sira reúne dos tradiciones separadas, que estuvieron relacionadas entre sí en el círculo de R. Yehudah he-Ḥasid.

10

Esa deducción puede ayudarnos a examinar nuevamente la relación existente entre las tradiciones más influyentes en la cuestión del Golem: la del círculo de cabalistas que redactaron la literatura cercana al *Sefer ha-'Iyun*, y la del círculo de R. Yehudah he-Ḥasid. Respecto al pasaje que presentaré a continuación, afirma Scholem en su artículo sobre el Golem que el mismo se halla influido por el jasidismo asquenazí, e indica los pasajes de *Sefer ha-Guematriot* y el *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a Sa'adyah como sus probables fuentes[70]. Posteriormente, Joseph Dan sostuvo que la versión del círculo del *Sefer ha-'Iyun* es resultado de la influencia del comentario del Pseudo-Sa'adyah, de lo que se deduce indirectamente que no hay en el mismo influencia del círculo de R. Yehudah he-Ḥasid. Posteriormente, Dan afirmó que el texto es incluso anterior a la época de R. Isaac Saghi-Nahor (considerado por los cabalistas como el padre de la Cábala), y lo fecha en la época del *Sefer ha-Bahir*[71]. Como ejemplo de esa datación temprana, señaló este texto sobre el Golem como uno de los primeros en la literatura cabalística[72]. Una propuesta tan audaz, presentada sin las pruebas requeridas, invita a una revisión cuidadosa del material relevante, cosa que lamentablemente no se hizo[73]. Por ejemplo, sólo fue tomado en cuenta el *Comentario* del Pseudo-Sa'adyah, mientras que no hay referencia a los elementos incluidos en el *Sefer ha-Guematriot*. Dado que carecemos de un examen filológico sobre el tema, analizaré el que fue presentado como el más antiguo entre los primeros textos cabalísticos. En un manuscrito titulado *El secreto del Nombre de 42 letras*, un cabalista anónimo ofrece la siguiente versión sobre la creación del Golem –la cual no ha recibido hasta el momento suficiente atención por parte de los investigadores:

Este Nombre no es entendido ni concebido sino por el pensamiento. Y no puede entenderse sino por cinco cosas[74] que son *Tikun* y *Seruf* y *Ma'amar* y *Mikhlol* y *Ḥeshbon*. *Tikun* [orden correcto][75] es que conozcas el Nombre desde el comienzo hasta el final tal como está escrito; *Seruf* [combinación] es que lo combines con los 22 alefatos del *Sefer Yeṣirah* y sepas hacer de toda combinación y combinación *Ma'amar* [discurso]. Y luego reunirlo todo, y eso es el *Mikhlol*, y luego saber el cálculo [*Ḥeshbon*] para no equivocarte en la reunión de las letras y su vocalización. Sabe que todas estas cosas figuran en el *Sefer Yeṣirah* y por eso nuestros sabios de bendita memoria dieron comienzo [al *Sefer Yeṣirah*] con *lamed-bet*, y ésa es la esencia de la Torá escrita, como dijimos *bet* de *bereshit* [la primera palabra del Génesis] y *lamed* [la última letra] de Israel[76], y sobre ello dice la Torá[77]: «No conocerá el humano su valor», [porque de conocerlo] habría creado mundos como el Santo Bendito Sea[78]. Y hallamos en el *Sefer ha-Bitaḥon* escrito por R. Yehudah[79] que Jeremías, bendita sea su memoria, estudiaba solo el *Sefer Yeṣirah*, y oyó una voz que le dijo: «Procúrate un compañero». Fue hacia Sira su hijo y [ambos] estudiaron el *Sefer Yeṣirah* durante tres años para realizar lo que está escrito[80], «entonces los que temían a Dios hablaron cada uno a su compañero, etc.». Al cabo de tres años, cuando quisieron combinar los alefatos según el *ṣeruf*, el *mikhlol* y el *ma'amar*, les fue creado un hombre y en su frente estaba escrito «Dios [es] verdad», *'Elohim 'Emet*. El hombre tenía un cuchillo en la mano y borró la *'alef* de *'emet* y quedó *met*. Jeremías desgarró sus ropas y le preguntó: «¿Por qué borraste la *'alef* de *'emet*?». Le respondió: «Te contaré una parábola[81] [...]. Así el Bendito os creó a imagen, semejanza y forma, y ahora que creasteis un hombre como lo hizo Él, la gente dirá que no hay en el mundo otro Dios sino vosotros». Jeremías le dijo: «Si es así, ¿cómo podemos repararlo?». Les dijo [el hombre]: «Escribid el alefato al revés en el mismo polvo arrojado, con la intención de vuestro corazón, y no penséis en [su] honor o su orden[82] sino hacedlo todo en sentido inverso»[83]. Y así lo hicieron y el hombre ante sus ojos se volvió polvo y ceniza. Entonces dijo Jeremías[84]: «Por cierto el hombre no debe estudiar estos asuntos sino para conocer la fuerza y el poder del Creador del mundo, y no para intentar realizarlas. Ahora estúdialas para comprenderlas y enseñarlas»[85].

Es evidente que la historia del Golem sirve como ilustración del potencial inherente a las técnicas místicas mencionadas al comienzo del pasaje. El estudio del *Sefer Yeṣirah* por Jeremías y Ben Sira aparece con-

centrado en el *seruf*, una de las categorías previamente mencionadas. Mediante la combinación de las letras, de diversas maneras a las que nos referiremos enseguida, ambos «lograron» crear un hombre. En el momento en que decidieron destruirlo, utilizaron la misma técnica en sentido inverso. Por ende, el anónimo cabalista recurrió al relato del Golem para ejemplificar las posibilidades implícitas en esas técnicas místicas. Ese relato le sirve puesto que incluye una descripción de la combinación de las letras y su pronunciación (el *ma'amar*). También el *tikun* aparece en un juego de palabras, con el significado de «orden» al comienzo, y luego con el de «reparación» mediante la inversión del orden, aludido por la respuesta a la pregunta *ma'i takanateih* [cómo podemos repararlo]. Sin embargo, es obvio que esa interpretación de las cinco técnicas verbales es artificiosa, y su objetivo es presentar las distintas etapas del proceso como una continuidad. Es por lo tanto razonable suponer que esta versión es una adaptación de un relato ya existente a las exigencias conceptuales del círculo del *Sefer ha-'Iyun*, y debe considerársela como una teoría desarrollada en dicho círculo.

¿Cuál es la fuente de la leyenda del Golem adoptada por ese cabalista anónimo? Es obvio que esa fuente incluía la técnica de destrucción del antropoide mediante la inversión de las letras; además, el texto describe el acto de combinación de las letras del Nombre con las restantes letras del alefato. Esta peculiar comprensión del proceso creativo que combina las letras del Nombre con las del alefato es característica de R. Eleazar de Worms, y constituye en su sistema la segunda etapa de creación del Golem, tal como vimos antes. A su vez, la técnica aplicada aquí a la destrucción del Golem no es idéntica a la de R. Eleazar, pero sí a la descrita en el *Sefer ha-Guematriot*. La receta para destruir al Golem que figura en el *Sefer ha-Bitahon* es totalmente distinta a la del *Comentario* atribuido a Sa'adyah, donde el operador debe invertir el orden a fin de anular al Golem. En cambio, se parece mucho a la que figura en el *Sefer ha-Guematriot*: en ambos casos se relata cómo el Golem retorna a las cenizas. En el *Comentario* atribuido a Sa'adyah la descripción del hundimiento de la criatura es totalmente distinta. Por lo tanto, la versión de la creación del Golem en el círculo del *Sefer ha-'Iyun* incluye elementos tomados del círculo de R. Yehudah he-Ḥasid y R. Eleazar de Worms, mientras que los paralelos con el *Comentario* del Pseudo-Sa'adyah en cuanto a los materiales con los que se fabrica el Golem existen también en el *Sefer ha-Guematriot*. Si estas conclusiones son exactas, debemos fechar la redacción de

esta versión del relato del Golem no a fines del siglo XII, como propuso Joseph Dan, o a comienzos del siglo XIII, como propuso Gershom Scholem, sino en una época posterior[86], aunque todavía no esté claro cuándo.

Permítaseme retornar a la forma en que se invierte el orden de las letras, escribiéndolas sobre el polvo desparramado para crear al Golem. Veremos que la misma no tiene su origen en el círculo del *Sefer ha-'Iyun*, sino en una tradición anterior, conservada en los escritos del cabalista R. Abraham Galante.

11

Como ya señaló Gershom Scholem, una técnica adicional de creación del Golem, también originada en los *ḥasidim* de Asquenaz (aun si la forma en que la conocemos puede incluir elementos posteriores), se encuentra en los escritos de R. Abraham Galante, cabalista del siglo XVI que vivió en Safed y fue discípulo de R. Moisés Cordovero[87]. Su concepción está citada en *Sefer 'Or ha-Ḥomah*, comentario de R. Abraham Azulai al *Zohar*:

> Y ya sabes que la creación de todos los mundos fue [realizada mediante] las 22 letras, y también la creación del hombre con las 22 letras. El padre cuando engendra a su hijo graba las 22 letras que en él grabó su padre [...] cuando lo engendró. Y mediante esas 22 letras se forma el embrión y se desarrolla. Del mismo modo la existencia de la criatura creada por los antiguos, como dice en la *Guemarah* que R. Hoshaiyah creó un varón, y otras similares, fueron [logradas] por medio de la combinación de 22 letras. Y hacían del siguiente modo: tomaban polvo nuevo nunca trabajado, y lo desparramaban uniformemente en el suelo. Luego grababan en ese polvo el nombre de la cosa que querían crear, y a cada una de las letras le combinaban todos los alefatos. Para crear un hombre (*'adam*) combinaban la *'alef* con todos los alefatos, y luego la *dalet* con todos los alefatos y luego la *mem* con todos los alefatos, junto con otras condiciones que hacían. Y la cosa era creada. Y si querían borrarla y destruir su estructura, invertían los alefatos junto con las letras de la cosa que habían creado y se destruía por sí misma. Y por eso cuando [la criatura] vino a presencia de R. Ḥanina éste invirtió las letras, según lo dicho, y eso fue lo que le dijo: «Retorna a tu polvo». [...] Porque todas las combinaciones en sentido inverso indican juicio [= sentencia] y destrucción[88].

La afinidad entre esta técnica y otras prácticas asquenazíes resulta evidente: (a) el uso conjunto del polvo y la pronunciación de las combinaciones de las letras; (b) la destrucción de la criatura mediante una ceremonia muy semejante a la descrita por el texto de R. Eleazar de Worms. Pero faltan aquí algunos elementos centrales que son comunes a las recetas asquenazíes: no se menciona la amasadura del polvo, y el Golem no es modelado a mano sino mediante la escritura y la combinación de las letras del nombre de lo que se quiere crear. Por lo tanto, parece que el polvo era esparcido por el mago, pero el Golem se formaba por sí mismo. Esta noción se corresponde con la que aparece en el *Sefer ha-Bitaḥon*, donde la destrucción del Golem se logra escribiendo en orden inverso en el polvo desparramado. En ambos casos se emplean vocablos idénticos, en ambos casos se combinan solamente las letras del alefato, sin recurrir a las letras del Tetragrama. Es probable que esta versión –aun cuando se preservó en una fuente relativamente tardía– contenga la técnica que se oculta tras las vagas indicaciones del círculo del *Sefer ha-'Iyun*. Esta hipótesis se ve corroborada por el texto mágico que trata de la ordalía de la adúltera, aun cuando allí parece que los Nombres Divinos se escribían en el polvo, mientras que en la Torá se escriben sobre un pergamino[89].

12

Según ese texto, el nombre de la criatura por crear desempeña un rol central en el proceso de su creación. Es preciso escribirlo en el polvo y pronunciarlo en combinación con las letras del alefato. Esa indicación parece apuntar al poder creador implícito en las letras, especialmente en la combinación que forma el nombre hebreo de la criatura. Esta suposición se encuentra también en los escritos de un contemporáneo de R. Isaac Asquenazí y de Galante, el *'Arí*: R. Yosef Asquenazí, el *tana* de Safed[90]. En su ataque a la literatura filosófica y cabalístico-filosófica de la Edad Media, R. Yosef se ocupa de la relación entre la nominación de todos los entes realizada por Adán y la animación de los seres vivientes una vez que su nombre había sido pronunciado. R. Yosef sostiene que el orden en que se relata el episodio en el libro del Génesis nos enseña cuál es la relación entre la pronunciación del nombre y el alma inferior, *nefesh ḥayah*, mencionada en la Torá[91]. También señala que ello se relaciona con la tradición según la cual

un hombre puede fabricar un Golem dotado de alma inferior [*nefesh ḥayah*], pero conferir el alma [superior] [*neshamah*] no está en poder del hombre porque ella [proviene] de la palabra de Dios. Entiende tú pues la cuestión de las almas superiores [*neshamot*] que están en el cuerpo[92], talladas del trono de gloria[93], que no son sino sus nombres[94] que son sus almas [superiores][95].

R. Yosef sostiene que la pronunciación del nombre produce necesariamente alguna activación del alma; de ahí que quien pronuncia en voz alta el nombre del Golem (que posee un alma inferior) pueda también crearlo. De las palabras de este cabalista se deduce una distinción entre el habla divina, capaz de conceder al hombre un «alma viva» [*neshamah ḥayah*], es decir, la parte superior del alma (tal como se relata en Gn 2, 7), y el habla de los hombres, que puede conferir solamente un «alma vital» [*nefesh ḥayah*], la parte inferior. Se destaca aquí el poder creador inherente al nombre de la criatura, como ocurre en la tradición de R. Abraham Galante. Es probable que la semejanza entre ambas versiones en escritos de dos rabinos de la misma generación y de la misma ciudad de testimonio de una afinidad entre ambas. Dicha afinidad puede tener una explicación simple: ambos fueron influidos por las ideas prevalentes en la Safed de su época. Pero ocurre que, hasta donde sabemos, el texto que citamos de R. Yosef fue compuesto en Italia, antes de su emigración a Safed. De ahí que resulte poco plausible que exista una relación directa entre ambos textos. La explicación alternativa es que ambos cabalistas heredaron una tradición similar, cuyo origen se encuentra al parecer en los *ḥasidim* de Asquenaz. Es muy conspicuo el hecho de que la técnica de R. Abraham Galante no incluya combinaciones de las letras de los Nombres Divinos; pero en su texto figuran motivos que le conceden una importancia especial, más allá de su semejanza con textos paralelos del jasidismo asquenazí. El motivo del embrión, que no aparece en otras técnicas de Asquenaz, es prolijamente descrito. Es posible –aunque no seguro– que la explicación de la afinidad entre la creación del embrión y la creación del Golem sea posterior[96]. De todos modos, la comparación entre ambos es muy instructiva, ya que ilumina desde un nuevo ángulo la semejanza entre la procreación natural y la creación artificial. Es de destacar que la técnica utilizada para estructurar la naturaleza particular de una criatura no está específicamente dirigida a la creación de un hombre artificial; puede servir para crear entes de cualquier especie, con la condición de que se sepa su nom-

bre. La creación del Golem es sólo un caso dentro de un conjunto mayor de actividades creadoras, basadas en los poderes mágicos inherentes a los nombres de determinadas criaturas, y no a los poderes de los Nombres Divinos, como figura en las técnicas comunes.

13

La descripción clásica de la creación del Golem incluye la técnica de combinación de las letras descrita en el *Sefer Yeṣirah*. Este texto determina también que esas combinaciones fueron utilizadas por Dios en la creación de la criatura (*yeṣur*) y del habla (*dibur*). Si nuestra interpretación es correcta y *yeṣur* se refiere al hombre, ha de deducirse que también Adán fue creado mediante la combinación de los 231 pórticos. Esa interpretación no se encuentra en los comentarios difundidos del *Sefer Yeṣirah* que mencionan la creación del Golem; pero existe al menos un texto que describe la creación del hombre por Dios como acto que incluyó la combinación de las 22 letras del alefato, como se la describe en el *Sefer Yeṣirah*. En su *Comentario a la Torá*, escribe R. Menaḥem Sioni:

> «Y Dios creó» [...] puede [explicarse] según el *Sefer Yeṣirah*: Que sepas que la combinación de las 22 letras sagradas inscritas en el brazo de Dios[97], con ellas creó al hombre mediante tres palabras[98]. Con *'Amsh* creó la esencia del cuerpo por la combinación de la *'alef*. Con *'Ashm* creó el aire, creado a partir del viento con el que creó el cuerpo de Adán y de Eva. El varón de *'Amsh* y la mujer de *'Ashm*. Con la *mem* formó la tierra desde el agua y el vientre en el hombre. Con la *shin* creó el cielo a partir del fuego y la cabeza del hombre. Unos en el primer día, y los otros en el sexto día. Con las siete consonantes dobles *bet-guimel-dalet kaf-pei-resh-tav* formó los siete portales en el cuerpo y las siete estrellas en el cuarto día [...]. Con las doce letras simples *hei-vav zain-ḥet tet-yud lamed-nun samekh-'ayin ṣadi-kuf* formó los doce signos del Zodíaco y los doce servidores del cuerpo[99].

No he citado todos los textos que presentan paralelos entre la creación del hombre mediante letras y la creación del universo. Lo que nos importa es que el paralelo entre letras, miembros y objetos cosmológicos es presentado en el marco de un proceso creador. El *Sefer Yeṣirah* fue entendido, pues, como la fuente tanto de la creación del hombre como de

la creación del mundo. Una revisión de todo el texto de Sioni muestra que está basado en el *Sefer Yeṣirah*, aunque el orden sea diferente, y que la adición más significativa en el mismo es la idea de que la Creación fue lograda mediante la combinación de esas letras. El origen de la gran importancia otorgada a la combinación de letras no nos es conocida. Es posible que el texto todo sea una innovación del autor asquenazí, pero en la misma medida puede ser que haya preservado una tradición anterior. Esta última posibilidad parece más convincente, dado que el autor tuvo a su disposición fuentes más antiguas, distintas de las provenientes de la literatura del jasidismo asquenazí, a las que cita a lo largo de su *Comentario sobre la Torá*.

6. Las controversias en el norte de Francia

1. El *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah Gaón

Una de las descripciones más interesantes de la creación del Golem se encuentra en un *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah Gaón (*Rasag*), cuyo autor, de identidad desconocida, era probablemente francés[1]. Al referirse al pasaje que menciona los 231 pórticos, el anónimo exegeta escribió:

> Veintidós letras: en la rueda, 231. Reunidas todas como para hacer una formación. Forman una rueda y un círculo alrededor de la criatura, y marchan en torno al círculo y dicen los alefatos 231 [veces] porque en la *'alef* hay 22 alefatos. [...] Hay quienes explican «la rueda va hacia adelante y hacia atrás», [diciendo que] el Creador dio poder a las letras [cuando] un hombre crea su criatura de suelo virgen, lo amasa y lo entierra en el suelo y traza un círculo y una rueda alrededor de la criatura y recita en cada una de las circunferencias un alefato, y así tres y cuatro [hasta] 462 veces. Y cuando va para delante, la criatura despierta a la vida por la fuerza de la pronunciación de las letras a las que el Santo Bendito Sea otorgó poder[2]. Y si quiere destruir lo que creó vuelve hacia atrás en la recitación de las letras[3], y la criatura se hundirá por sí misma y morirá. Y así ocurrió una vez con *Riba*[4] y sus discípulos, que estudiaban el *Sefer Yeṣirah* y quisieron crear una criatura, pero se equivocaron en su marcha y fueron hacia atrás y se hundieron en la tierra hasta el ombligo por fuerza de las letras, y no podían salir y gritaron, y *Riba* los oyó y les dijo: «Decid las letras de los alefatos hacia delante, tal como lo hicisteis para atrás», y así lo hicieron y salieron [...]. Así es que diciendo [las letras] hacia delante surge una forma, y al hacerlo hacia atrás, en cualquier momento la forma se hundirá en la tierra[5].

Tras describir en detalle la manera en que deben combinarse las letras, figura el pasaje siguiente:

R. Sa'adyah explicó: Danza significa que [alguien] marcha como en una danza cuando desea crear, y [la criatura] vuelve a su estado original cuando se danza hacia atrás. Y escuché que Ibn 'Ezra creó una criatura ante Rabenu Tam y dijo: «Ved lo que dio el Santo Bendito Sea a las santas letras»; y dijo: «Vuelve atrás», y [la criatura] volvió a su estado anterior. [...] No existe habla alguna sino mediante la pronunciación de las letras[6] alef-he, alef-yod, alef-vav, y ellas surgen de las letras he-vav-yod que son el alma como expliqué antes[7]. Y por eso tienen ellas y su pronunciación poder proveniente del Creador para hacer una forma[8] y otorgarle vitalidad y un alma[9].

Por primera vez desde el pasaje talmúdico en el tratado *Sanedrín*, nos hallamos ante una «aplicación» de la técnica de permutación de letras con el fin de crear un Golem. R. Eleazar de Worms se limitó a una recomendación, y su texto no aclara si él hizo uso personal de dicha técnica[10]. En cambio, aquí figura, junto con una descripción de la técnica, la afirmación de que la misma fue puesta en práctica por lo menos dos veces. El hecho de que los dos episodios que se relatan en este texto estén ausentes del de R. Eleazar prueba que el comentario del Pseudo-Sa'adyah es posterior a los escritos del sabio de Worms. Sería difícil imaginar que las leyendas sobre la creación de un Golem por R. Ibn 'Ezra circularan en los tiempos de R. Eleazar sin que éste las mencionara en sus escritos. Una prueba terminante de la datación tardía de este *Comentario* y de la tradición sobre el Golem es el hecho de que Abulafia no los haya incluido en su lista de comentarios al *Sefer Yeṣirah*, libro que estudió en 1270. Dado que Abulafia estaba interesado en las interpretaciones del *Sefer Yeṣirah*, así como en las técnicas del tipo de las expuestas por R. Eleazar, pero desconocía las presentadas por el Pseudo-Sa'adyah, es correcto deducir que este último comentario fue redactado a comienzos de la segunda mitad del siglo XIII, si no más tarde[11].

Me propongo analizar detenidamente el texto citado. Tal como vimos en el caso de R. Eleazar (y veremos en el de Abraham Abulafia)[12], la creación de un Golem se realiza en dos etapas: la combinación de las letras del alefato, y la combinación de las letras del Tetragrama. En este texto la segunda etapa no aparece con suficiente claridad, y mi conclusión de que en el mismo existe el pasaje de una a otra se sustenta tanto en la existencia de una transición de ese tipo en otros escritos como en el hecho de que se destaca en él la virtud particular de las letras del Nombre Divino

para la infusión de vitalidad [*ḥiyut*] y de alma [*neshamah*]. Hasta aquí parece haber una clara semejanza entre este texto y el comentario de R. Eleazar, pero no puede deducirse de ello que exista una relación sustancial entre ambos[13]. Como veremos más adelante, sus diferencias son mayores que sus semejanzas, y es posible que una fuente común sea responsable de las nociones compartidas por ambos, a saber, el uso de polvo virgen y las dos etapas en la recitación de las letras.

2

El pasaje que analizamos es único por incluir en la fórmula creadora el recurso de la danza, no mencionada en ningún otro texto sobre el Golem que haya llegado a nuestras manos, la cual además parece ser muy importante. Como ya vimos, el mago puede devolver el Golem al polvo mediante la pronunciación de las combinaciones de letras de la *lamed* a la *tav*. Aquí hallamos la noción de que las mismas permutaciones tendrán efectos diferentes según el sentido en que se desplace el mago. Los actos físicos del mago son condición indispensable para que las letras lleven a cabo la creación: su potencia interior no es suficiente[14]. El uso del círculo está muy difundido en las técnicas mágicas, y en general su función es la de elemento preventivo; en cambio, en este caso el componente indispensable es el movimiento y no el círculo en sí mismo. ¿Cuál puede ser la razón? La palabra usada por el comentarista es «danza». Los movimientos giratorios en torno a un ente que se quiere destruir nos son conocidos desde la Biblia, en el relato de la conquista de Jericó. Dicha práctica tuvo ecos en la Edad Media[15], pero conocemos un solo acto ritual semejante a la destrucción del Golem mediante la danza. Me refiero a la costumbre según la cual diez justos giran en torno a un muerto antes de su entierro para expulsar a los demonios que se encuentran en su esperma[16]. Según varias versiones tardías, los justos pronunciaban los Nombres Divinos durante esa ceremonia, especialmente el Nombre de 42 letras, que se distribuía en siete circunferencias[17]. En dos de los casos documentados, en el centro del círculo se halla una figura en forma de hombre; en otros dos, se trata de un cadáver; y en dos casos se pronuncian los Nombres Divinos, pero el efecto en ambos es distinto. Fuera de esa diferencia, parece que la estructura básica de las dos ceremonias es muy similar. Además, existe por lo menos un texto en el que el desplazamiento circular es denominado

«danza» –el mismo término que aparece en el *Comentario* atribuido a R. Sa'adyah–: el libro de R. Aharón Berakhiyah de Módena, *Sefer Ma'avar Yabok*, donde se dice:

> Y el secreto de las circunferencias es que son el modelo de la danza que el Santo Bendito Sea hará a los justos en el Paraíso, porque entonces se alegrará la virgen de Israel con esa danza[18].

El paradigma de la danza de los diez justos es la que Dios prepara para el futuro[19], pero en el texto de R. Aharón esa danza celestial no está asociada con el poder creador. Si bien este concepto del movimiento circular a principios del siglo XVII no puede utilizarse para explicar la práctica relacionada con el Golem en el siglo XIII, se puede tratar de establecer un común denominador estructural que dé testimonio del significado profundo de la marcha en círculo como un acto creativo[20]. También es posible que la danza influya sobre el estado de conciencia del mago; en diversas tradiciones religiosas, la danza constituye una técnica para alcanzar el éxtasis. Si el objetivo de la técnica explícitamente mencionada por el Pseudo-Sa'adyah no es solamente la creación, sino una experiencia mental del mago (como propuso Scholem), puede ser que la inclusión de la danza indique esa dimensión. No es posible por el momento corroborar esta propuesta con materiales adicionales, y es necesario considerarla solamente como una posibilidad. Tal como ocurrió en nuestra lectura de los escritos de R. Eleazar, donde no puede comprobarse de manera concluyente la presencia de una dimensión extática en la técnica de creación del Golem[21], también en este caso es necesario aguardar la aparición de nuevas pruebas antes de que el ritual de creación de un hombre artificial se convierta, como resultado de la investigación erudita, en una técnica extática. Parecería que sólo algunos paralelos estructurales –si los hay– relacionaran la referencia a la danza, en un texto que aparentemente proviene de Francia, con descripciones aisladas de ceremonias fúnebres. Sin embargo, una conexión directa entre ambas se encuentra en la famosa versión de *El Golem de Praga*, posiblemente redactada por Yudl Rosenberg. Este autor –o sus hipotéticas fuentes– presenta una epístola supuestamente escrita por el Maharal, que describe el proceso de creación de un Golem de arcilla, tras del cual figura lo siguiente:

Y a mí me ordenó el Maharal ser el primero en girar en torno al Golem siete veces, comenzando por el lado derecho y llegando hasta la cabeza. Y [luego] de la cabeza hasta los pies por el lado izquierdo. Y me instruyó sobre qué combinaciones de letras recitar durante el giro. Y así lo hice siete veces. Y cuando concluí los giros, el cuerpo del Golem se enrojeció como una brasa ardiente. Luego ordenó el Maharal a su discípulo R. Ya'akov Sason que repitiera los siete giros y le transmitió otras combinaciones de letras. Y cuando [éste] concluyó, el fuego se extinguió, porque llegó agua al cuerpo y comenzaron a salir vapores del cuerpo del Golem y también se llenó de pelos como un hombre de treinta años. Y le crecieron uñas en los extremos de sus dedos. Y entonces también el Maharal realizó siete giros y cuando los finalizó recitamos los tres juntos el versículo[22]: «E insufló en su nariz el alma de vida y se convirtió en un hombre viviente»[23].

Es grande la semejanza entre el relato de la creación del Golem y las ceremonias fúnebres: el número 7 en relación con los desplazamientos circulares, las fórmulas mágicas recitadas y la ubicación del cuerpo en el centro del círculo. La versión de R. Yudl Rosenberg es la única que presenta las rondas en torno a los muertos en el contexto de la creación del Golem. La pregunda es: ¿se trata de una innovación de un autor de comienzos del siglo XX, o del reflejo de una tradición más antigua? No poseo por el momento elementos que me permitan responder satisfactoriamente a esta pregunta, pero deseo aclarar las consecuencias de las posibles respuestas sobre la hipotética historia de las tradiciones del Golem. Si se descubriera una tradición anterior a R. Yudl Rosenberg, en la que se mencionaran movimientos circulares conectados con la creación de un Golem, ello constituiría una prueba importante de la existencia de detalles fundamentales que podrían haber escapado hasta hoy a la atención de los investigadores de la leyenda. Más aún, de ser así, la versión de R. Yudl resultaría más fiable de lo que se considera actualmente –si bien no hasta el punto de aceptar la idea de que el Maharal creó un Golem–. Por otra parte, de no encontrarse semejante corroboración, será necesario revisar críticamente todos los datos de la versión de Rosenberg que no se hallan confirmados por fuentes independientes.

Otro rasgo exclusivo del *Comentario* atribuido a R. Sa'adyah es que el Golem debe ser enterrado antes del proceso mágico de combinación de letras. Parece que sólo después de sepultado puede el Golem convertirse en una criatura más desarrollada en forma de antropoide. Los investigadores consideran que se trata de una práctica de muerte y renacimiento; pero algunos detalles provenientes de tradiciones judías importantes nos permiten interpretar de modo diferente su significado. Ante todo, es necesario recordar los versículos de Salmos 139, en los que *golem* designa un embrión que se encuentra «en lo más profundo de la tierra». Es posible que la frase haya influido en la práctica de enterrar al Golem para permitir su retorno como criatura más desarrollada. Según este paralelo, la tierra sirve de útero a ese embrión[24], y el proceso consiste en sacar al Golem del útero, para luego insuflar un alma dentro de su cuerpo[25].

4. *Sefer ha-Ḥayim*

En el segundo tercio del siglo XII, R. Abraham ibn 'Ezra expuso en sus escritos una concepción del judaísmo fuertemente influida por su interés en la astrología y la magia[26]. Nos interesa su mención de las estatuas animadas. Al describir los *terafim* de Labán, escribe Ibn 'Ezra: «Los terafines poseen forma de hombre y dicha forma puede recibir poderes superiores»[27]. Ibn 'Ezra relaciona también esa noción con el becerro de oro, construido como sustituto del ausente Moisés; en sus palabras, el becerro poseía una forma astral que atrajo la Gloria suprema[28]. Lo sorprendente es que no presenta esos hechos como actos de idolatría. Ello convierte a su texto en trasfondo para una nueva intepretación de la creación del ternero y del hombre en el tratado *Sanedrín*, aunque no parece que Ibn 'Ezra haya asociado dichos casos. En mi opinión, las concepciones herméticas, con su énfasis en la magia astral, son la fuente de esa reinterpretación y la principal vía de su penetración en el judaísmo de la Edad Media[29].

La intepretación mágica de la Biblia y de algunos de sus preceptos propuesta por Ibn 'Ezra no se basa en el *Sefer Yeṣirah* y no figura en los contados lugares en que Ibn 'Ezra cita dicho libro[30]. Sin embargo, es posible que el comentario de Ibn 'Ezra a ese antiguo texto –comentario que aún existía en 1270 y posteriormente se perdió– incluyera una interpreta-

ción mágica[31]. Según Abulafia, la mayor parte del mismo estaba dedicada a temas filosóficos, y la otra contenía elaboraciones «cabalísticas»[32]. No está claro a qué se refería exactamente Abulafia con esta palabra; puede ser que denominara «cabalísticas» a exposiciones no filosóficas sobre el estatuto especial de las letras del alefato hebreo en contextos astrológicos y mágicos. Este supuesto coincide con la interpretación del *Sefer Yeṣirah* compuesta por el contemporáneo, y amigo de Ibn 'Ezra, R. Yehudah ha-Levi. En su *Sefer ha-Kuzari*, Ha-Levy se ocupa extensamente de la singularidad de la lengua hebrea[33], y compara las permutaciones de letras por medio de la rueda –tal como figura en el *Sefer Yeṣirah*– con la emergencia de la diversidad en el universo mediante el movimiento de la esfera celeste[34]. Esa comparación permite la comprensión filosófica del proceso de la Creación, a semejanza de la teoría basada en la combinación de letras en el *Sefer Yeṣirah*. En ambos casos, el movimiento circular (de la rueda de letras y de la esfera cosmológica medieval) posibilita el surgimiento de entidades complejas. Recordemos que existía una leyenda según la cual Ibn 'Ezra habría creado un Golem, que ya figura en el Pseudo-Sa'adyah del siglo XIII, lo cual probaría que el interés por el *Sefer Yeṣirah* como manual de magia fue conectado con el nombre de Ibn 'Ezra poco después de su muerte[35].

Alrededor del año 1200, un autor anónimo escribió el *Sefer ha-Ḥayim*, obra de manifiestas orientaciones místicas[36] que fue atribuida a Ibn 'Ezra, seguramente por la decisiva influencia de éste sobre su contenido. Un pasaje del libro se ocupa de la creación de un hombre artificial. El mismo ya atrajo la atención de varios investigadores, pero me parece que éstos no percibieron la singular interpretación que el libro otorga al proceso de creación. Debido a ello, decidí dedicarle una exposición especial. Comenzaré por citar algunas líneas que preceden al fragmento citado por Scholem[37]:

> Los pensamientos de los hombres cambian de hora en hora según la estructura de su naturaleza, y según el [poder] superior que se halla por encima de la cabeza del receptor[38]. Y de ese modo la persona instruida puede entender todos los hechos y todas las criaturas, benditos sean el Nombre del Creador y el Nombre de Su Unicidad para siempre. Y todos los hechiceros y magos de Egipto que crean criaturas conocen mediante demonios u otra sabiduría el orden de la *Merkavah*, y toman polvo de debajo de determinada constelación y crean lo que quieren. Pero nuestros

sabios dicen que un rabí creó un varón y un rabí creó un ternero de tres años la víspera de *Shabat*, sabían el secreto de la *Merkavah* y tomaban polvo de debajo de la *Merkavah* y pronunciaban el Nombre y [el ser] era creado. Así fue cómo Miqueas[39] hizo el ternero que danzaba con sus patas entre ellos, como está escrito: «Y salió este ternero», porque vio la *Merkavah* cuando cruzó Israel el mar, y todo Israel la vio, como está escrito[40]: «Mi alma me puso entre los carros [*merkavot*] de Aminadab»[41]. Pero [los demás] no supieron este secreto, quizás no le prestaron atención. Y Miqueas [le] prestó atención y en un abrir y cerrar de ojos tomó del polvo que estaba debajo de la *Merkavah* y lo guardó. Y hoy día en el país de India y en el país de Ismael convierten hombres en animales, porque conjuran al demonio y el demonio trae polvo de debajo de esa constelación [*ma'arakhah*] y se lo da al hechicero y el hechicero se lo da a beber al hombre que desea y éste se convierte en él [el animal que representa la constelación]. Y R. Sa'adyah[42] conocía este hecho realizado por ángeles o por el Nombre [...], porque toda forma que se halla en lo alto se halla en lo bajo; y por ello se ve a los santos ángeles en figura de hombres o en otra figura, según la voluntad del Creador o la voluntad de ellos, porque toman polvo de debajo de la constelación superior y se visten de polvo[43].

El punto central en el que mi lectura difiere de la de Scholem reside en nuestra interpretación de la palabra *ma'arakhah*, que Scholem traduce como «orden» y yo entiendo como *ma'arekhet kokhavim*, es decir, «constelación». No se trata de una mera cuestión semántica; parece que Scholem rechaza la posibilidad de que se trate de «constelación» a partir de su concepción general, según la cual no existe en las fuentes hebreas vínculo alguno entre la creación de antropoides y la astrología. Pero este texto, como otros que serán comentados más adelante, contradice la opinión de Scholem. En cuanto a las fuentes de las nociones astrológicas del autor anónimo, es evidente la influencia de los escritos de Ibn 'Ezra; de hecho, la idea de que la Gloria divina reside en las formas creadas está citada literalmente de éste[44]. Otras afirmaciones del *Sefer ha-Ḥayim* evidencian la importancia de la astrología para la comprensión de ese pasaje:

Y del polvo que se halla bajo la constelación de las estrellas es creado el hombre[45], y del polvo bajo la constelación del León es creada la bestia. Y del polvo bajo la constelación del Toro es creado el animal, y del polvo bajo la constelación del Águila son creadas las aves[46].

La elección de las cuatro entidades es por cierto notable. Se trata de las cuatro criaturas vivientes que sostienen la carroza divina, la *Merkavah*. Para el anónimo sabio, en consecuencia, no hay diferencia sustancial entre la *Merkavah* y las constelaciones. De ese modo, el contexto astrológico resulta muy evidente. ¿Cuáles son las implicaciones específicas de la lectura astrológica que ofrece el autor del *Sefer ha-Ḥayim* respecto a la creación del hombre artificial? Ante todo, que los sabios que crearon un hombre y un ternero combinaron el conocimiento astrológico con la lectura del Nombre Expreso. El autor no menciona el *Sefer Yeṣirah*, y probablemente no sea casualidad[47]. En agudo contraste con sus contemporáneos los *ḥasidim* de Asquenaz, que vieron en la pronunciación de las letras del alefato una condición indispensable para la creación del hombre artificial, el autor del *Sefer ha-Ḥayim* ignora totalmente dicha técnica. Su referencia al Nombre Expreso puede entenderse en el contexto de una tradición conocida, por la cual un muerto pueder ser resucitado mediante uno de los Nombres sagrados[48]. En consecuencia, tenemos ante nosotros una singular descripción del proceso de creación del hombre artificial, casi totalmente independiente de la tradición establecidad por el *Sefer Yeṣirah*. La técnica privilegiada por éste –la permutación de letras– desaparece de este texto en favor de un componente astrológico más poderoso. La fórmula creativa se fundamenta en la correspondencia entre lo alto y lo bajo, entre ciertos elementos de este mundo y los entes celestiales, y no en el poder mágico implícito en las letras y sus combinaciones. Además, parece que la pronunciación del nombre del ente por crear es suficiente para su emergencia. El autor relaciona el habla creadora de la Divinidad, que funciona mediante la transformación de las letras en «aire de vida», con una acción semejante por parte de los santos, ya que «lo que los santos dicen se realiza en el momento, porque el vapor que sale de sus bocas, puro y sagrado, se mezcla y une con el aire del mundo y la cosa es creada y así crean, [tal como está escrito que] R. Fulano creó un hombre y R. Fulano creó un ternero de tres años»[49]. El supuesto básico de este pasaje es diferente de la noción astrológica del anterior; la pureza del aliento de los sabios es el factor principal del proceso creativo. Ese aliento acuña la forma deseada en el aire, sustento de toda criatura[50], y ésta se vuelve realidad.

En cuanto al origen del conocimiento astrológico del autor del *Sefer ha-Ḥayim*, es significativo que afirme que los magos no judíos extraen sus poderes de fuentes demoníacas, mientras que los judíos (en este caso, Miqueas y probablemente otros rabinos que se ocuparon de la creación

de un hombre y un ternero) extraen sus poderes de la contemplación de la *Merkavah* –acto netamente místico–. Las implicaciones místicas de la contemplación de Miqueas son mucho más evidentes en el *midrash* citado por R. Menaḥem Ṣioni, que la describe en términos que recuerdan a Enoc en el primer capítulo del *Sefer Ḥanokh ha-'Ivri*[51].

Antes de concluir el comentario de este texto, importa destacar que el autor no veía dificultad alguna en describir las operaciones de los antiguos rabinos en términos mágicos corrientes y en compararlos con los magos árabes e hindués. Al igual que Ibn 'Ezra y bajo su fuerte influencia, el autor del *Sefer ha-Ḥayim* describe dos actos basados en el mismo patrón astrológico, a los que considera respectivamente como positivo y negativo. Además, en el *Sefer ha-Ḥayim* encontramos motivos herméticos más allá de los hallados en los escritos de Ibn 'Ezra[52]. Este hecho puede reforzar nuestra propuesta de que en todo lo relacionado con las interpretaciones medievales del Golem confluyeron distintas corrientes culturales, que generaron nuevas vías para la comprensión de una práctica antigua ya existente en el judaísmo.

El hecho de que en el siglo XIII se escribiera una exégesis astrológica aparentemente no influida por las técnicas del *Sefer Yeṣirah* es crucial también por otra razón: según una importante fuente de mediados del siglo XIII[53], el *Sefer Yeṣirah* era estudiado junto con el *Sefer Razi'el*[54]; según el testimonio de R. Yehudah ben Nisim ibn Malka, quien transmite esta información, el *Sefer Razi'el* se basa en el supuesto de que los Nombres Divinos en él mencionados están ligados a los cuerpos astrales y a las fuerzas celestiales. La eficacia del operativo descrito en el libro depende del conocimiento de la relación entre determinada hora y la acción específica que alguien se propone realizar. Por lo tanto, existía una interpretación claramente astrológica del *Sefer Razi'el*, que acompañaba, según el testimonio de este rabino marroquí, el estudio del *Sefer Yeṣirah*. Además, las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* eran explícitamente entendidas como referencia a la *melothesia*, la combinación de fuerzas astrológicas involucradas en el acto mágico[55]. Podemos pues deducir que a mediados del siglo XIII existía una interpretación astrológica del *Sefer Yeṣirah* que poseía también connotaciones mágicas[56]. Y aunque no haya en Ibn Malka ninguna alusión a la creación de un hombre artificial, tampoco figura una negación de semejante posibilidad. Sea como fuere, el testimonio de Ibn Malka abre la posibilidad de una interpretación astrológica de las permutaciones de letras descritas en el *Sefer Yeṣirah*.

7. El Golem en la Cábala extática

1. Abraham Abulafia (1240-c. 1292)

Tal como veremos en los capítulos 9 y 10, los primeros cabalistas provenzales y catalanes no se interesaron especialmente en la naturaleza del hombre artificial o en las técnicas para su creación. Con la excepción de unas pocas observaciones, relacionadas con pasajes del Talmud o del *Sefer ha-Bahir*, simplemente ignoraron el tema, ya sea porque no lo consideraron real, ya sea –aunque lo creo menos probable– porque lo consideraran demasiado esotérico para ponerlo por escrito[1]. Entre los cabalistas españoles, el que más se interesó por el tema fue Abraham Abulafia. Hasta donde sabemos, fue el único español que propuso una receta para crear una «criatura», la cual incluye no sólo observaciones sobre su naturaleza sino también instrucciones para una aplicación eficaz de las técnicas indicadas. En las obras más importantes de Abulafia no hay referencias explícitas al Golem. Pero en un fragmento anónimo, de innegable afinidad con su principal obra mística, *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*[2], hallamos el siguiente párrafo:

> Y la cuarta vía está sólidamente construida, por cuanto está diseñada de antemano en los 24 círculos y en su vocalización correcta, para recibir el influjo de la sabiduría y también de la creación [*yeṣirah*]. [...] El final de su final[3] [es] para crear una criatura[4] y para ser recitado sobre cada una de las cosas[5]. Y lo esencial es conocer la pronunciación y la recitación, ya que cada una de las letras debe recitarse en voz alta con una espiración, como si el espíritu se saliera del hombre que recita. Lo recitará en un lugar modesto y puro, donde no haya persona alguna[6], y tendrá éxito[7].

Los dos puntos cardinales del pasaje son: la recepción del conocimiento, expresada con el giro filosófico «el influjo de la sabiduría», y la creación de una criatura. Si bien no se indica explícitamente el tipo de vínculo que existe entre los dos hechos, es probable que el orden en que

figuran indique que la adquisición de la sabiduría precede a la etapa en que el hombre crea un ser viviente. Ese orden reaparece en otra descripción anónima de la creación artificial, cuyo autor, en mi opinión, no es sino el mismo Abraham Abulafia. He aquí una parte del texto (que en adelante denominaré *Tĕhilat ha-Yeṣirah*):

> Al comienzo de la creación la persona precisa conocer la calidad del peso (*mishkal*), la combinación (*seruf*) y la variación (*ḥiluf*)[8], y precisa conocer la construcción y todos los alefatos, que son los 231 pórticos de los alefatos que están grabados en la novena esfera [o: rueda], divididos en 60 partes[9]. Y precisa saber combinar todas las letras y alefatos, cada uno por sí mismo, hasta completar todos los pórticos. Y tomará polvo limpio y harina, y hará girar la rueda por el medio, y comenzará a combinar y combinará hasta los 231 pórticos, y recibirá el influjo de la sabiduría. Y cuando reciba el influjo, recitará rápidamente el círculo de velocidad, que es el espíritu divino. Luego tomará un vaso lleno de agua pura y una cuchara pequeña y la llenará de polvo. Y es preciso que conozca el peso de todo el polvo antes de que comience a mezclar, y es preciso que conozca también la medida de la cuchara con la que va a medir. Luego de llenarla, la echará en el agua, y mientras la echa soplará suavemente sobre el agua. Y cuando empiece a soplar sobre la primera cucharada, recitará en voz alta una letra del Divino Nombre en una espiración, hasta que su espíritu se agote de soplar y su rostro [se vuelva] hacia el suelo. Y comenzará por la cabeza de la cabeza hasta que finalice las primeras ocho casas [i. e., líneas o estrofas], para sustentar [realizar] la cabeza, y recitará las ocho segundas casas para sustentar [realizar] el cuerpo en orden. Y recitará las ocho terceras casas [para sustentar] el fin y el espíritu. Y surgirá una imagen [...]. Y está prohibido hacer lo que hizo el Creador, y no aprenderás a hacerlo sino aprenderás a entender[lo] y a enseñar[lo][10] y a unirte a la unicidad del Nombre[11]. Y paz, poder, Abram, bendita sea su memoria, en el nombre del Gran Poder triunfaré para siempre[12].

En tres de los manuscritos el texto finaliza con la frase «paz, poder, Abram». En el cuarto manuscrito el nombre es el de un cierto Menaḥem. En base a varios puntos de semejanza entre este texto y las concepciones de Abulafia que veremos más adelante, propongo que «Abram» designa a Abraham Abulafia. El texto trata de la recitación de combinaciones de letras para obtener el influjo de sabiduría, y de la recitación de las combi-

naciones de las letras del Tetragrama para crear la figura[13]. Es probable que las letras de los distintos alefatos sean en sí mismas uno de los nombres de Dios, como se desprende de esta afirmación de Abulafia:

> El Dios de Israel significa secretamente «*IeSH-RAeL* pórticos», y se enseñó que ése es el nombre dado a nuestro pueblo porque conocen el nombre de [quien] creó de la nada[14] por el poder de 231 pórticos en su sabiduría[15].

El nombre «Israel» demuestra que *yesh ra'l*, es decir, «existen 231» pórticos vinculados a la sabiduría divina. Esta noción recuerda mucho la idea de la recepción del influjo de sabiduría mediante las permutaciones de las letras, que representan la actividad creadora de Dios, y cuyo conocimiento es la sabiduría teológica que caracteriza al pueblo de Israel. Abulafia no indica expresamente el Nombre Divino; pero resulta claro que ocho casas multiplicadas por tres dan 24 casas, es decir, 24 combinaciones de letras. Ello nos remite a los círculos que aparecían en el primer texto anónimo que citamos. En cada uno de esos círculos hay nueve letras, lo que da un total de 216 letras, es decir, las letras del Nombre de 72 combinaciones de tres letras cada una. Si es correcta la noción de que la base del acto de creación de la figura consiste en combinar polvo y harina esparcidos con agua pura, sustrato material del proceso, y recitar el Nombre de 72 letras con sus permutaciones, podemos entonces identificar el paralelo más cercano al segundo texto citado. Como en el caso del primero, el paralelo se halla en el *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'* de Abulafia, tratado enteramente dedicado al nombre de 72 letras, como dice explícitamente el autor en su prefacio[16]. Además, en esta obra hallamos cinco razones para pronunciar dicho Nombre, de las cuales la primera y la última resultan relevantes a nuestro tema:

> La primera intención de pronunciar el Nombre es para recibir de él influjo de sabiduría y conocimiento [...], y la quinta es para escribir y aprender signos y maravillas para modificar partes naturales en caso de necesidad cuando lo ordene Dios[17].

La primera intención está redactada exactamente como figura en el pasaje del segundo autor anónimo que citamos antes. La quinta intención es una operación mágica, formulada de modo muy general y no referida

solamente a la creación de un ser viviente. Pese a ello, la formulación del *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'* presenta un cambio cuyo significado recuerda el proceso sufrido por el polvo que se transforma en figura. Es evidente que tanto el manual de mística de Abulafia como la cita atribuida a «Abram» están construidos según el mismo orden: primero es necesario adquirir sabiduría mediante la recitación de las letras, y sólo después llega el turno de la operación mágica. Además, hay que señalar que en el segundo texto se menciona la unión con Dios en el contexto de esa operación. Esa idea mística está totalmente ausente de las recetas de los *ḥasidim* de Asquenaz, pero concuerda con el sistema místico de Abulafia, quien enfatiza la unión con el Nombre Divino[18]. Como veremos más adelante, R. Natan (cabalista que según parece fue discípulo de Abulafia) sostiene que la experiencia de unión con la inteligencia divina es condición indispensable para la creación de un hombre artificial. No está claro si ésa era también la opinión de Abulafia, pero sí que ambos místicos compartieron una tendencia general en cuanto a la conexión entre ambos procesos.

Deseo ocuparme ahora en detalle del proceso de creación de la figura. Según *Tehilat ha-Yeṣirah* existen tres combinaciones básicas de letras, cuyo recitado se relaciona con la cabeza, el cuerpo y el final. Estos tres conceptos tienen que ver con el lugar de las letras en cada una de las combinaciones del Nombre de 72 letras. La primera se corresponde con la cabeza, la segunda con el cuerpo, y la tercera con el final. Este modelo combinatorio es, aparentemente, fruto especial del pensamiento de Abulafia, y figura en el *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*[19]; pero en su libro Abulafia correlaciona el recitado de las 72 letras con los órganos del místico que realiza la operación:

> Tienes que recordar muy muy bien que ninguna letra cambie un punto de su lugar, porque el órgano por ella creado cambiará su lugar natural en tu cuerpo [...], sabe que hay en el hombre tres cosas creadas en tres medidas [...], la cabeza fue creada del fuego [...], el vientre del agua [...], y el torso del viento[20] [*ruah*][21].

Esta división tripartita del cuerpo humano aparece en relación con la técnica de recitación de las letras. Abulafia destaca que existe una afinidad orgánica entre las letras y los miembros, y por ello la articulación correcta de las letras es importante para la integridad física del místico. Esa advertencia implícita reaparece en otro pasaje del mismo libro:

Y si el que pronuncia la letra se equivoca, Dios no lo quiera, al emitir la letra que controla un órgano que se halla en la cabeza del que recita, ese órgano se separa y cambia su lugar, Dios no lo quiera, y cambia inmediatamente de naturaleza y adopta otra forma, y la persona se convierte en defectuosa[22].

El nombre que comienza con las letras *vav-heh-vav* es el Nombre de 72 letras. Tenemos por lo tanto una evidencia sobre la relación positiva entre letras y miembros como parte de la creación de un hombre artificial, y una relación negativa que puede manifestarse sólo cuando las letras son recitadas. El tipo de vínculo existente entre las letras pronunciadas y los órganos del místico no está explicitado. ¿Reconstruye el místico su propio cuerpo durante la recitación? Ciertamente, ésa es una posible respuesta, según se desprende de otro pasaje en el *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*:

Cabeza y vientre y torso, es decir, cabeza, fin y medio. La cabeza es el primer punto que imaginas en él; el fin es el punto final de la cabeza y se parece a una cola; y el vientre es también como una cola para la cabeza y todas sus cohortes [que están] abajo. Y el medio es el centro del cuerpo y es como la figura del torso donde se encuentra el corazón. Y la figura que te dibujarás en el momento de la recitación, [sirve] para cambiar en la figura la naturaleza de una de las partes del cuerpo, estando solo o ante otros. Es importante [que esté] en tu corazón el nombre de esa parte [...], y dirás primero *heh* en tu cabeza e imagina en tu cabeza como si contemplaras y vieras el centro de tu cerebro y el punto central de tus pensamientos, y ves sobre él la *heh* grabada, la cual preserva la existencia de los puntos en tu cerebro[23].

Es decir, la recitación de las letras se acompañaba de una práctica mediante la cual el místico imaginaba sus propios miembros en correspondencia con dichas letras. Abulafia supone que el proceso de recitado incluye una autocontemplación en la que se combinan partes del cuerpo y letras. Se trata, pues, de una técnica que integra recitado y contemplación interior en tanto dos instrumentos muy poderosos –la cual puede volverse perniciosa si no es aplicada correctamente–. Los pasajes citados parecen indicar que la recitación de las 72 letras del Nombre tiene que ver con una compleja noción de la correlación entre letras y miembros cor-

porales. Si ello es así, sería posible ver en *Tehilat ha-Yeṣirah* una instrucción concisa para la creación de una figura, cuyos detalles pueden hallarse en el *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'* de Abulafia. Pero existe entre ambos textos una diferencia fundamental: en *Tehilat ha-Yeṣirah* la figura es formada mediante polvo y recitado, y constituye una entidad independiente del místico que ejecuta la operación; mientras que en *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'* éste debe imaginarse su propia estructura interna. En otras palabras, mientras que el primer proceso posee poder creador, el segundo consiste en una recreación. No es posible establecer de forma definitiva si la figura hecha de polvo y agua posee un común denominador espiritual con el místico; de todos modos, recordemos que en su experiencia extática Abulafia ve surgir una figura espiritual con forma humana, que incluso dialoga con él y constituye su doble. Esa experiencia parece ser paralela a la de la figura creada a partir del polvo[24].

Resulta sumamente significativo que en ninguno de los dos textos existan referencias concretas al Talmud o al *Sefer ha-Bahir*. En el manual de instrucciones de Abulafia la tradición del pasado constituye sólo el comienzo de la experiencia presente; las tendencias interpretativas resultan secundarias ante la actividad literaria. Semejante actitud da muestras por lo general de una hermenéutica «fuerte», es decir, modifica de forma dramática el significado del texto. Creo que para un espiritualista como Abulafia no había mayor interés en la historia de Rava, ya que su foco reside en las experiencias espirituales, y no en encontrar significado a la creación de un hombre artificial. Desde su punto de vista, la creación verdadera tiene lugar en el ámbito espiritual, que es infinitamente más importante que cualquier creación corporal. En su *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*, este cabalista extático escribe:

> El acto más grande de todos es la creación de almas, en el misterio[25] de «las almas que hicieron en Harán», ya que Dios hizo al hombre literalmente a imagen de Dios. Y ese hecho es para nosotros el objetivo de todas las buenas acciones, y por ello todo hombre instruido debe hacer almas mucho más de lo que debe hacer cuerpos, ya que también hoy hacer cuerpos no tiene otro objetivo que el de hacer almas. Y de ese modo el hombre imitará a su Hacedor, como dijo el profeta, en paz sea su reposo, sobre la acción de Dios que[26] «se debilitará[n] ante mí el espíritu y las almas que yo he creado»[27].

Como sus predecesores entre los *ḥasidim* de Asquenaz, Abulafia acepta la interpretación rabínica clásica de la acción de Abraham y Sara como instrucción espiritual de no judíos, metafóricamente expresada como fabricación de almas. Abulafia no contrasta la creación de un hombre artificial con la enseñanza espiritual, la única, a mi juicio, que él considera realmente creativa; en el pasaje citado la creación corporal es contrastada con la intelectual. Con todo, es posible concluir de sus palabras que la creación de un Golem carente de alma es un acto carente de significado, y seguramente inferior a la formación del intelecto del místico mismo, lograda mediante la recepción del influjo intelectual, como resultado de la combinación de letras o de la instrucción espiritual que brinda a sus discípulos. Si pese a todo la creación de la criatura y la aparición de la imagen son presentadas como superiores a la recepción del influjo, ello significa que debemos considerar esas actividades como esencialmente espirituales. Esta lectura es corroborada por el hecho de que la palabra «figura» aparece aquí en un contexto explícitamente espiritual, ya que es un sinónimo de las almas que «hicieron» Abraham y Sara. Más aún: Abulafia utiliza ese vocablo para indicar la facultad de imaginación que funciona durante la experiencia extática. En un caso, la palabra «imagen» (*dmut*) no sólo significa una fuerza interior, sino también la fuerza ligada al Nombre de Dios, inscrito en la constitución interna del hombre: «Y miré y vi allí mi efigie (*ṣalmi*) y mi imagen (*dmuti*) moviéndose en dos senderos, en una visión en forma de dos Tetragramas»[28]. De ahí que la figura o efigie esté claramente presentada como objeto de una visión relacionada con el Nombre Divino. En la terminología de Abulafia, la imagen representa el intelecto, y la figura representa la imaginación. Teniendo en cuenta esa terminología, podemos examinar la siguiente cita tomada del *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*:

> Quienquiera que procure la sabiduría divina para actuar de acuerdo con ella en pro de la gloria de Dios, santifica el Nombre, pero si procura la sabiduría divina para hacer con ella operaciones corporales que sirven a la riqueza o la longevidad, [la procreación de] el hijo o el amor o para matar a su enemigo, para su propia gloria o la de los humanos, y lo hace antes de haber obtenido de Dios el influjo o el espíritu mediante el Nombre explícito, aunque diga con su boca o piense en su corazón que está diciendo el Nombre para gloria de Dios, ello no es así, y aunque logre realizar la operación mediante la pronunciación del Nombre glorioso y

terrible, ese hombre es un pecador y un malvado y un impuro, que profana el Nombre glorioso y terrible y utiliza el Gran Nombre en vano[29].

Por lo tanto, la recepción del influjo de sabiduría es un prerrequisito de la acción, permitida sólo si su objetivo es revelar la gloria divina. ¿Cuál es el significado de esta serie de actos en la que la recepción del influjo precede a la operación mágica? Asumiendo que la sabiduría es idéntica a la efigie divina (*ṣelem*) y al intelecto, y la figura/imagen (*dmut*) o criatura (*yeṣur*) a la imaginación, es posible entender la relación entre ambos eventos en términos de la psicología de la profecía enunciada por Maimónides. Para éste, la profecía supone el descenso paulatino del influjo, que es intelectual en su naturaleza: en la primera etapa el influjo desciende al intelecto del hombre, y sólo más tarde a su facultad de imaginación[30]. Es posible, entonces, entender la creación de la figura como expresión imaginaria del contenido intelectual de la revelación. Esta noción es cardinal para la experiencia mística de Abulafia (tal como traté de demostrar en otro trabajo)[31] y se integra perfectamente con la presencia de la figura en sus experiencias de revelación. Más aún: podemos entender mejor sus motivos para establecer que la recepción del influjo precede a la activación de la fuerza imaginativa si recordamos que para Abulafia el control del intelecto sobre la imaginación es condición indispensable para la obtención de visiones auténticas. Si esta lectura de su receta es correcta, podemos ver en ella una interpretación intelectual, en la vena del aristotelismo medieval, de una técnica y un ideal religioso cuyo origen se halla en los círculos asquenazíes[32]. La exposición de Abulafia sobre la creación de la figura o la criatura se limita a la técnica que conduce a su creación. En oposición a los textos del jasidismo asquenazí o de R. Yosef Asquenazí (de quien nos ocupamos más adelante), que desarrollan también los medios para destruir a la criatura, Abulafia y sus discípulos ignoran esa necesidad. Si bien es peligroso basarse en una ausencia, creo que es muy significativo que la Cábala extática no se ocupe del tema de la destrucción del Golem. Con base en los escritos que han llegado a nosotros es posible concluir que Abulafia no consideraba a la figura como un ente durable, y por lo tanto no consideró necesario reflexionar sobre cuál sería su estatuto ontológico una vez concluida la experiencia mística vivida por el sujeto que la creó. La criatura existe en el nivel ontológico del poder imaginativo, y aparentemente se disuelve cuando el cabalista sale del estado de conciencia excepcional provocado por el uso de las técnicas descritas

más arriba[33]. Además, en ninguna de las descripciones que hace Abulafia de la creación del Golem aparece la necesidad de que se hallen presentes otras personas durante la operación. En varios textos medievales que se ocupan del estudio del *Sefer Yeṣirah* y de la creación del hombre artificial, se menciona explícitamente la participación de otra persona como factor positivo para el éxito de la operación. En total contraste con los mismos, se desprende de algunos de los escritos de Abulafia la noción de que el mago debe actuar solo. Esta noción es nueva respecto a las instrucciones que se hallan en textos anteriores, y corrobora el carácter individualista de la Cábala extática, en comparación con la mayor parte de las corrientes centrales del misticismo judío[34].

2. Concepciones posteriores a Abulafia: R. Re'uven Ṣarfati

Revisaremos ahora las concepciones sobre el Golem en las obras de varios cabalistas de ideas cercanas a las de Abulafia, que forman parte de las corrientes de la Cábala extática. El primero de ellos es R. Re'uven Ṣarfati, cabalista italiano del siglo XIV[35]. El pasaje que citamos a continuación está aparentemente influido por la intepretación de Abulafia a la *Guía de los Perplejos* de Maimónides:

> ...por el poder del Nombre Explícito que surge de los tres versos originados en *ḥesed*, y [a partir] de *ḥesed* será creado el universo[36]. Y todo el que los conoce a fondo tiene la capacidad de hacer una criatura y vincular los [entes] compuestos[37], y comprenderá en potencia un logro digno de ser comprendido, y [éste] se hallará en ellos en acto, y ése es el objetivo último de la perfección humana, poseer este conocimiento, como [cuando] Rava creó un varón, y los otros sabios de nuestra generación comprendieron la sabiduría divina[38].

Como Abulafia antes que él, R. Re'uven Ṣarfati considera al Nombre de 72 letras un instrumento de creación y comprensión al mismo tiempo. Para nuestro tema es importante su afirmación de que la técnica de creación de una criatura se halla en manos del algunos sabios de su generación; es posible que también considerara que dicha técnica era aplicable en la realidad.

3. El libro anónimo *Ner 'Elohim*

Uno de los intentos más destacados de enfrentarse con las implicaciones mágicas del pasaje del tratado *Sanedrín* se encuentra en el libro anónimo *Ner 'Elohim*, escrito en el círculo de Abraham Abulafia[39] por un cabalista extático, quien afirma que la actividad esencial descrita en el *Sefer Yeṣirah* es la combinación de letras y su culminación en una vivencia extática y mística. A continuación declara:

> Y no vayas a creer en la locura de quienes estudian el *Sefer Yeṣirah* para crear un ternero de tres años, porque los que eso pretenden son ellos mismos terneros. Y si Rava creó un varón y lo devolvió al polvo, hay en ello un [significado] secreto y no debe ser entendido literalmente. Y quien hizo eso en víspera de Shabat, lo hizo por una gran razón secreta. Porque el instruido no ha de ser como un simple que no posee la balanza de la razón para pesar la verdad y un tonto que se crea cualquier cosa; en cambio el inteligente lo comprenderá correctamente, y no creerá hasta entender, y [entonces] guardará silencio. Y si es posible entenderlo, lo investigará hasta entenderlo. Y si investigó y no entendió y no es un precepto de la Torá, se cuidará de no creer en vanidades. Y si los sabios lo dijeron, por su conocimiento del secreto habrán dicho lo que dijeron. Ellos hablaron en parábolas y enigmas[40], y he aquí que muchos tontos entendieron el asunto de aquella creación de forma literal y no quisieron creerlo, porque si un hombre crea muchas almas que duran para siempre, ello es muy superior a la creación de cuerpos creados hoy por una hora y deshechos inmediatamente[41].

El anónimo cabalista presenta la creación corporal como una fábula que sólo los tontos toman literalmente, mientras que los instruidos pueden ver más allá del sentido literal y percibir el nivel esotérico del texto. Según la lectura esotérica, la creación corporal es provisoria, y de ese modo se entiende la orden dada por R. Zeira al Golem: «Retorna a tu polvo». Es probable que los cabalistas de este círculo vieran en la falta de habla una señal de la insignificancia de la criatura. La creación verdadera es la espiritual, ya que es la única que produce resultados duraderos. De ahí que el autor del libro no realice una interpretación mística del texto talmúdico, tal como Scholem entiende este pasaje[42], sino que se refiere sólo a la inferioridad de la acción material frente a la de Abraham, que

hizo almas, tal como menciona Abulafia en diversos lugares al hablar del *Sefer Yeṣirah*[43]. Debemos distinguir entre las actitudes positivas del cabalista respecto a la acción descrita en el *Sefer Yeṣirah* y su actitud negativa respecto a la lectura literal del pasaje en el tratado *Sanedrín*. Aparentemente, *Ner 'Elohim* es el único texto en el amplio corpus de la Cábala extática que habla con desdén de la creación corporal del hombre artificial. Ello nos permite inferir que a fines del siglo XIII hubo pensadores que creían que el estudio del *Sefer Yeṣirah* estaba destinado solamente al logro de objetivos corpóreos. Dado que esta evidencia posee carácter polémico, es necesario obrar con mucho cuidado antes de aceptarla como prueba concluyente de un enfoque puramente mágico del estudio del *Sefer Yeṣirah* en el autor del texto y las personas de su círculo. Sin embargo, existen otras pruebas que coinciden con lo escrito en *Ner 'Elohim*[44], por lo que dicha conclusión puede considerarse verosímil.

4. R. Natán, el maestro de R. Isaac de Acre

El cabalista R. Natán vivió a fines del siglo XIII[45]. Su discípulo R. Isaac de Acre cita sus palabras del siguiente modo:

> Y si [el alma] amerita y se une a la Divina Inteligencia es afortunada porque torna a su fundamento y a su raíz y es llamada literalmente Divina Inteligencia, y ese hombre será llamado Hombre de Dios, es decir, un Hombre Divino creador de mundos. Mira [cómo] Rava creó un varón, pero todavía (*'adayin*) no logró darle un alma hablante. Y tienes que entender que luego que el hombre alcanza en su alma pura un grado de los grados superiores, su alma gobierna todo lo que se halla por debajo de ese grado. Y no hace falta seguir explicando este asunto porque es un axioma para toda persona instruida[46].

Es razonable suponer que la mención de Rava sirve como ejemplo del grado al que pueden llegar los Hombres Divinos, quienes, mediante su unión al máximo grado de la realidad, están capacitados para dominar todo lo que se halle en un grado inferior. Lo corrobora la palabra *'adayin*, «todavía», que implica la posibilidad de superar el logro de Rava. De ser así, el Hombre de Dios u Hombre Divino[47] puede infundir en el Golem un alma hablante, si es que antes ha alcanzado el grado de unión con el

Intelecto Divino. O sea que un hombre perfecto es capaz de crear un Golem perfecto, con tal de que haya alcanzado la unión mística completa –la unión con la Divina Inteligencia–. El contacto entre el místico y el Intelecto Divino recuerda la noción de Abulafia según la cual la creación de un ser viviente es posible sólo después de recibir el influjo de sabiduría. En ambos casos, la perfección intelectual es un requisito indispensable para el proceso creador.

Deseo referirme a otros dos casos en los que la unión con Dios precede la creación de un hombre artificial. En un *Comentario al Sefer ha-Bahir* de comienzos del siglo XIV hallamos ente pasaje:

> [Ellos] creaban mundos después de unirse con Dios, es decir, con el Justo que es fundamento del universo[48].

La actividad mágica es presentada por este autor como la etapa siguiente a un estado de conciencia que genera una acción creadora. Aun cuando la unión en tanto condición previa a la creación no parece estar vinculada con la concepción de R. Natán, es posible que ésta haya llegado hasta el Maharal de Praga. En su comentario al pasaje del tratado *Sanedrín* referido al Golem, escribe el Maharal:

> Rava creó un varón: cuando se purificó y estudió los Nombres del Santo Bendito Sea en el *Sefer Yeṣirah*, se unió a Dios, Bendito Sea, y creó un varón, pero éste carecía de habla, porque no llegaba a tanto su poder como para infundir un alma hablante en un hombre al igual que Él, porque [Rava] era un hombre y cómo podía crear un semejante, del mismo modo que es imposible que Dios, que está por encima de todo, cree otro [Dios] igual a Él[49].

La clave de la creación de Rava es su pureza y su unión con Dios. El pasaje del *Sefer ha-Bahir* permite comprender que la pureza es prerrequisito de la creación, y, a su vez, la explicación brindada por el exegeta del *Bahir* influyó en la idea de la unión. Hasta este punto son claras las afinidades entre el Maharal, el exegeta anónimo del *Sefer ha-Bahir* y R. Natán[50]; pero no concuerdan en cuanto a la posibilidad de crear una copia de un hombre o de Dios. El exegeta anónimo evade el tema del todo; en cambio el Maharal, en un pasaje anterior al citado, analiza la afirmación talmúdica de que los justos pueden crear un mundo, y explica ese poder como conse-

cuencia de su capacidad de unirse «totalmente a Él». La unión mística es, pues, el componente que permite la creación de mundos, lo mismo que sostiene el exegeta anónimo del *Sefer ha-Bahir*. Por ello, R. Natán niega por principio la posibilidad de crear un Golem dotado de habla, salvo si el místico se encuentra en el grado completo de perfección espiritual y completa unión con la Divinidad, grado en el que es capaz de crear un mundo[51].

5. R. Isaac de Acre

R. Isaac ben Shmu'el de Acre, uno de los más interesantes cabalistas de fines del siglo XIII, es autor de un importantísimo texto, uno de cuyos pasajes relata un debate acaecido en el marco de un grupo de estudio, aparentemente vinculado con el tema de la Cábala extática[52]:

> R. Isaac de Acre [...], yo, el joven [...], un día de este mes estaba yo el joven sentado en compañía de estudiantes avanzados, amantes de la sabiduría. Uno de ellos abrió la boca y me preguntó: «¿Cuál es la diferencia entre la Creación divina (*bri'ah*) y la creación humana (*yeṣirah*)?». Le respondí: «¿Por qué no preguntas también por qué Abraham nuestro ancestro, en paz descanse, llamó *Sefer Yeṣirah* a su libro, que consiste en hechos maravillosos y terribles, y mediante ese libro Rava creó un varón, y a R. Ḥiya y R. Hoshayah se les creaba un ternero de tres años cada víspera de Shabat y lo comían en Shabat, y Jeremías y Ben Sira crearon a partir de él un hombre sabio e inteligente que hablaba, como lo escribí y expliqué antes; por qué lo llamó *Sefer Yeṣirah* y no *Sefer Bri'ah*?». Y [el estudiante] no pudo [responderme] y ninguno de ellos me respondió, porque no sabían el porqué. Pero yo, el joven[53], mientras lo decía vi el sentido verdadero del asunto: tú ya sabes el secreto de la letra *yod* de *'Abya'* y el secreto de la *bet*. Porque la mayoría de los nacidos de mujer no tienen poder para otorgar un alma hablante, y menos un alma inteligente, a la materia modelada en forma de bestia o animal o ave o pez o reptil, o aun en forma de hombre, [mediante] el poder del *Sefer Yeṣirah*, sino sólo un alma de vida carente de habla, un alma viva y apetitiva. Como dijeron nuestros sabios, Rava creó un varón y lo envió a R. Zeira, etc., el libro fue llamado *Yeṣirah* y no *Bri'ah*. Porque el alma viva y apetitiva que termina con la muerte del cuerpo al separarse los cuatro elementos tiene su fundamento en el mundo intermedio, que es la *yod* de *'Abya'*; en cambio,

el secreto del alma hablante e intelectiva proviene del mundo superior, que es la *bet* de *'Abya'*. Al decir la mayoría y no todos [los hombres], quise exceptuar a Jeremías el profeta, discípulo de Moisés nuestro maestro, la paz sea con él, y Ben Sira y todos los similares a ellos, que son muy pocos, que alcanzaron la plenitud divina [y pudieron] crear un ser vivo hablante e inteligente. Y si me dices que todos los profetas verdaderos y justos fueron discípulos de Moisés nuestro maestro, y preguntas por qué nombré en particular a Jeremías como discípulo de Moisés, la respuesta es que debes perseguir a los cabalistas para que te expliquen el secreto del verso[54] «Tu Dios elevará para ti un profeta como yo de tu propio pueblo [...] a quien escucharás», y entonces ciertamente entenderás mi intención. Sin embargo, solamente sobre Jeremías y Ben Sira he recibido [una tradición que dice] que hicieron descender un alma hablante del fundamento *bet* de *'Abya'*, que es la *'alef* de *'Abya'*, y por su alto grado y perfección de alma pudieron [hacer] esa maravilla. La razón es que su grado llegó al Metatrón, el Príncipe del Rostro, y a San[dalfón], sobre quienes decimos en la bendición de los antepasados[55]: «Y traes un liberador a los hijos de sus hijos». Y el sabio lo entenderá[56].

R. Isaac de Acre presenta el acto de creación del Golem en el amplio marco de su peculiar concepción cabalística del universo, uno de cuyos componentes es la existencia de cuatro mundos designados con el acrónimo *'Abya'*[57]: el mundo superior de la *'aṣilut*, la Emanación, al que corresponde la *'alef* inicial del acrónimo; le sigue el mundo de la *beri'ah*, «Creación», que es el mundo de la *Merkavah* divina al que corresponde la letra *bet*; el tercero es el mundo de la *yeṣirah*, «formación», que es el mundo de los ángeles y se corresponde con la letra *yod*; finalmente, el mundo inferior es el de la acción, *'asiyah*, al que corresponde la letra *'ayin*. Su exposición del tema del Golem se concentra en un solo punto: la capacidad de los cabalistas de inducir en la materia un alma animal y apetitiva. Esa alma surge del mundo de la *yeṣirah*, y ésa es la razón, según R. Isaac, por la que Abraham llamó a su libro *Sefer Yeṣirah*. Sin embargo, el pasaje nos informa de que existen unos pocos elegidos capaces de inducir una facultad espiritual superior –entre ellos Jeremías, Ben Sira y sus semejantes–. Por ende, una reducida elite posee acceso al mundo de la Creación, *beri'ah*, y puede hacer descender de él un alma hablante y racional. Además, parece que según el sistema de R. Issac de Acre esa elite puede llegar incluso al mundo de la *'aṣilut*, como implica la frase «*bet* de *'Abya'*, que es

la *alef* de *'Abya'*». Si esta interpretación es correcta, se deduce que R. Isaac afirma que es posible crear un Golem que incluya fundamentos de los tres mundos superiores, y parece razonable suponer que también del mundo inferior, que aparentemente proveería el material para su creación.

Tal como me propongo demostrar, la capacidad creativa del hombre mediante el uso de elementos de los cuatro mundos equivale a la capacidad aplicada por Dios en la creación del primer hombre. En otras palabras: el pasaje citado constituye una especie de réplica del episodio de la creación de Adán en el libro del Génesis, tal como lo entiende R. Isaac. Por ejemplo, leemos en su comentario sobre los secretos cabalísticos de la Torá, *Me'irat 'Einayim*:

> El secreto de la creación (*bri'ah*) del hombre [se refiere a] el alma inteligente que perdura para siempre. Y el secreto de su formación (*yeṣirah*) [se refiere a] el alma animal, que no perdura para siempre [...]. La emanación y la creación son más espirituales que la formación[58].

Éste es, en pocas palabras, el núcleo de la doctrina de la creación del Golem mencionada más arriba. Las implicaciones de esta doctrina son más radicales de lo que parece a primera vista. El supuesto de que los dos sabios fueron capaces de atraer el influjo desde el mundo supremo de la Emanación implica que la criatura artificial posee el máximo grado espiritual, al cual no llegan necesariamente todos los hombres generados de forma natural. Según otros métodos cabalísticos, la vía para alcanzar el alma suprema consiste en una forma mística de vida[59]. La afirmación de que el hombre creado por Jeremías y Ben Sira posee un alma espiritual como la que caracteriza al místico acarrea consecuencias de largo alcance; no es posible negar el estatuto sublime que se adjudica en este texto al acto de crear, sobre todo en comparación con otros autores que niegan la posibilidad de que el Golem pueda siquiera hablar.

El Golem artificial también abarca en su ser todo el alcance del universo, y por ende su creación es paralela a la Creación del mundo por Dios. Esta visión coincide con la tradición de R. Natán tal como la transmite R. Isaac de Acre, según la cual el *macranthropos*, idéntico al hombre inteligente, contiene de hecho todo el universo, incluidas sus facetas espirituales –mientras que el hombre material es el *micranthropos*[60]–. Esta noción se corresponde con el *midrash* según el cual la creación del primer hombre comenzó antes que la del universo, y éste estaba totalmente

incluido en aquél[61]. La idea de que el Golem contiene todo el universo, incluido los cuatro mundos del *'Abya'* –emanación, creación, formación, acción–, recuerda la teoría luriánica, en la que el *'Adam Kadmon*, el Hombre Primordial, contiene dentro de sí toda la variedad de los mundos. Como veremos más adelante, el Hombre Primordial de la Cábala luriánica también está relacionado con el Golem[62].

6. R. Yehudah Albotini

Los autores que hemos reseñado, pertenecientes a la corriente de la Cábala extática, conciben la hazaña de Rava no como un hecho del pasado, sino como una vía abierta también en el presente. Más aún, no consideran que ese *tana* sea una figura tan elevada que no pueda ser superada en sus propias vidas. Ésa es también la concepción de R. Yehudah Albotini, cabalista de principios del siglo XVI cuyo libro fue escrito en Jerusalén. Siguiendo las opiniones de sus predecesores, R. Yehudah escribe:

> Los ángeles y todas las criaturas fueron hechas con las 22 letras, sus combinaciones y sus permutaciones. Y tal como naturalmente el fuego calienta y el agua enfría, del mismo modo está en la naturaleza de las letras mismas crear toda suerte de criaturas, y la exigencia para quienes las pronuncian es de sabiduría y conocimiento. Y sobre esto dijeron nuestros rabinos de bendita memoria: «Beşal'el supo combinar las letras con las que se crearon el cielo y la tierra». E igualmente todos los profetas y piadosos en cada generación, por medio de las combinaciones y permutaciones de letras y su vocalización, realizaban milagros y maravillas y alteraban el orden de la Creación. Y tal como hallamos explicado en nuestro Talmud, «Rava creó un varón y lo envió a R. Zeira»[63].

Es decir, la de Rava no es una hazaña pretérita sino una posibilidad factible, al menos en principio, en toda generación. Dado que la técnica de creación por medio de las combinaciones de letras es conocida (y *Sulam ha-'Aliyah* de Albotini es una de las exposiciones más sistemáticas del tema), todo justo puede volver a realizar la hazaña de Rava.

7. *Pórticos* (Preguntas al Viejo)

En un texto cabalistico de fines del siglo XIII o comienzos del XIV, titulado *She'arim* (pórticos) o *Preguntas al Viejo*[64], que contiene debates del círculo de *ha-Zaken*, «el Viejo», encontramos lo siguiente:

> El secreto de la combinación de letras (*seruf*): Le preguntaron al sabio: «Cada vez que te preguntamos algo, respondes que grande es el poder del *seruf*». Nos contestó: «¿Acaso no sabéis que mediante la combinación de letras de Sus Nombres creó Dios todo? Y nuestro antiguo patriarca, la paz sea con él[65], después de aprender la combinación de las letras [...] logró todo el alcance de Su unicidad y la fuerza de todas las formaciones [*yeṣirot*] y casi alcanzó el grado de conocimiento para formar formaciones superiores, es decir, formaciones de pensamiento, y por ello llamó a su sublime libro *Sefer Yeṣirah*»[66].

Gershom Scholem, quien cita parte de ese párrafo, vio en él una referencia al carácter extático de la ceremonia de creación del Golem. Sin embargo, no está claro que el tema del pasaje sea la creación del hombre artificial –si bien ello no puede descartarse–. En segundo lugar, no es obvio que se trate de una experiencia extática: la creación de formas mentales –presentada en el texto como un gran logro– puede interpretarse de distintas maneras, y la extática es sólo una de ellas, que no está corroborada por otras fuentes. Por otra parte, la gradación de los logros de Abraham es un tanto extraña: primero aprendió la técnica de combinación de letras, luego alcanzó el conocimiento de la unicidad de Dios, y sólo después de todo eso se acercó al logro más sublime: la creación mental[67]. Estas distinciones suponen que la técnica de combinación de letras puede ayudar a alcanzar logros teológicos, mientras que la etapa última, la mental-creativa, no fue alcanzada. Dado que carecemos de material adicional de los *Pórticos* que nos aclaren el significado del fragmento, deseo compararlo con otras dos citas, que pueden contribuir a una comprensión diferente del mismo.

En *She'arim*, como vimos, se intenta explicar el título del *Sefer Yeṣirah* destacando el acto creador mediante la técnica de combinación de letras, acto que produce formas mentales. Esto recuerda un intento semejante realizado por R. Isaac de Acre. En el pasaje comentado más arriba, R. Isaac afirma que Jeremías y Ben Sira crearon «un hombre hablante, sabio e inteligente»; es decir, con la ayuda del *Sefer Yeṣirah* fue posible crear un

hombre artificial dotado de inteligencia. Lamentablemente, la exposición de R. Isaac sobre ese hombre no ha llegado hasta nosotros. La misma nos habría ayudado a saber si existió alguna conexión entre el «Viejo» y el círculo de R. Isaac, y entender en qué medida, para el círculo de R. Isaac, el conocimiento del mundo divino era un componente importante en el acto de creación. Como vimos más arriba, la creación perfecta involucra el descenso del influjo desde la totalidad de los mundos superiores, los mundos de *'Abya'*.¿Existe un vínculo entre esa acción y el conocimiento de Dios mencionado en *She'arim*? ¿O ambos, quizás, son la misma cosa?

De todos modos, es pertinente señalar que, por lo menos en un caso, un manuscrito que incluye escritos de R. Isaac de Acre menciona a un tal R. Isaac el Viejo[68], y que extractos de *She'arim* figuran en otro manuscrito que contiene textos de R. Isaac de Acre[69]. Además, al comienzo del pasaje citado, R. Isaac de Acre menciona a un grupo de estudiantes que debaten la cuestión del Golem; y lo mismo ocurre en *She'arim*. ¿Acaso el Viejo es el mismo R. Isaac de Acre en edad avanzada? O, como alternativa, ¿fue R. Isaac de Acre uno de los estudiantes agrupados en torno al Viejo?[70] No es éste el lugar para profundizar en estas estimulantes incógnitas; pero si una de ellas resultara cierta, la creación de las formas mentales cobraría una significación vinculada a la creación de un Golem inteligente, y no a las visiones alcanzadas durante la experiencia mística. Es posible, pues, que la frase «criaturas de pensamiento» signifique entidades dotadas de pensamiento, las mismas que Abraham casi logró crear.

Otro texto que puede compararse con el pasaje del Viejo se encuentra en una colección de fuentes de la Cábala extática reunida por R. Yosef Ḥamiṣ a mediados del siglo XVII. Hallamos ahí el siguiente párrafo: «Que sepas que la combinación mental [de letras] que se hace en el corazón puede producir una palabra, según una combinación puramente intelectual y nacida de la esfera[71] del intelecto»[72]. En otro lugar la «combinación mental» es llamada «combinación intelectual»[73]. Es posible, entonces, que el sentido de la combinación de letras mencionada por el Viejo haya sido el proceso entendido como creación mental. Tampoco en este caso se trata de una experiencia extática o visionaria.

8. R. Yosef ben Shalom Asquenazí

La técnica de creación del Golem que figura en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Eleazar de Worms tuvo una enorme influencia sobre la mística judía y desempeñó un papel fundamental en varios sectores de la misma. Sin embargo, los estudios sobre la influencia del jasidismo asquenazí en la Cábala tienden a ignorarla[1]. Como vimos en el capítulo anterior, esa técnica influyó sobremanera en Abraham Abulafia, ante todo en el método tendente a provocar la experiencia mística –pero también respecto a las vías para crear un Golem[2]–. Pasaremos revista a las mutaciones de dicha técnica en las obras de cabalistas asquenazíes que procuraron combinarla con teorías teosóficas –síntesis que tendría importantes repercusiones en las concepciones teosóficas de R. Isaac Luria[3].

En los escritos de R. Yosef ben Shalom Asquenazí que se refieren a la creación del Golem pueden distinguirse tres etapas. Dado que no podemos establecer la cronología de dichos escritos[4], los comentaremos según una serie que irá de la etapa más simple a la más compleja, ignorando los difíciles problemas que plantea el orden de su composición. En su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, R. Yosef parece marchar tras R. Eleazar cuando utiliza la fórmula de los 231 pórticos[5], aun cuando también parece haber conocido otra noción según la cual el número de combinaciones de las letras es 221[6]. Asimismo, toma de R. Eleazar la noción de que la técnica de destrucción del Golem consiste en combinar las letras desde la *lamed* hasta la *tav*[7]. Pero R. Yosef introduce un nuevo elemento en su exposición, al relacionar las combinaciones que genera el Golem con la *sefirah* [esfera, potencia divina] de *ḥesed* [gracia], y los 231 pórticos que lo destruyen con la *sefirah* de *din* [juicio, sentencia][8]. La interpretación teosófica de esta técnica froma parte de la tendencia más general de R. Yosef en su interpretación del concepto del Golem, de la que aportaremos ejemplos adicionales más adelante[9]. Es posible también que la relación de los procesos de creación y destrucción con las *sefirot*, es decir, la correspondencia entre dichos procesos y las *sefirot* de *ḥesed* y *gvurah*, refleje una relación más elevada entre el componente creativo de la *sefirat keter* y el componente des-

tructivo de la *sefirat ḥokhmah*. El primero apunta a la existencia (*havayah*) y la construcción (*havayah bonah*), mientras que el segundo sugiere la inexistencia y la destrucción[10]. Aparentemente, la fuente de esta interpretación se encuentra en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. 'Azriel de Gerona, quien señala que las combinaciones en sentido directo tienden a «construir», mientras que las combinaciones en sentido inverso tienden a «destruir»[11]. Poco antes de ello afirma R. 'Azriel que las combinaciones ordenadas desde el principio hacia el final están vinculadas a la *sefirat ḥesed*, ya que «hacia delante es piedad», y las ordenadas desde el final hacia el principio están vinculadas a *din*, ya que «hacia atrás es sentencia»[12]. R. Yosef Asquenazí aplicó este principio a la división principal de las 231 combinaciones, afirmando que las que van de *alef-bet* a *alef-kaf* actúan «de parte de la gracia para la creación», y las inversas actúan «de parte del juicio y el poder de destruir»[13]. Más adelante escribe que existe un cierto orden de las letras para construir y un orden inverso para destruir[14]. El cabalista usa también la palabra *golem*, pero no con el sentido de criatura artificial[15]; sin embargo, parece haber una referencia al hombre artificial en los términos «criatura» y «destrucción», que figuran en los pasajes dedicados a la creación y la aniquilación[16]. Si bien es probable que el autor haya elegido dichos términos debido a su ambigüedad, creo que su intención era que se entendiese que estaba hablando del hombre artificial.

En su *Comentario a Génesis Rabbah*[17], R. Yosef reitera los principios básicos relacionados con el poder creador de las letras del alefato que figuran en su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, pero añade un nuevo componente. Por influencia de la técnica de recitación de las letras del alefato y de los Nombres Divinos enunciada por R. Eleazar de Worms, R. Yosef copia las tablas de vocalización propuestas por aquél en el *Sefer ha-Shem*[18]. Además agrega una interpretación de las cinco maneras en que es posible combinar las letras, tal como aparecen en la literatura del *Sefer ha-'Iyun*: *shikul*, *seruf*, *ma'amar*, *mikhlol* y *heshbon*[19]. Cuando se ocupa de la primera en cuanto técnica de combinación de letras mediante círculos concéntricos, menciona el pasaje de *Sanedrín* y el párrafo del *Sefer ha-Bahir* referido al Golem[20].

Sin embargo, el tratamiento más importante de la técnica de creación del Golem aparece en un texto anónimo, existente sólo en manuscrito, que puede considerarse como salido de la pluma de R. Yosef o bien fuertemente influido por él[21]. No procuraré demostrar aquí quién es el autor del texto –es también posible que se trate de R. David ben Yehudah he-

Ḥasid–, sino referirme al sistema en él expuesto como la etapa final y sumamente completa en la serie de escritos de R. Yosef sobre el tema. El autor repite la mayor parte de las nociones que vimos anteriormente, pero agrega dos puntos nuevos que pueden evidenciar la aceptación de ciertas nociones que no figuran en los textos de los *ḥasidim* de Asquenaz acerca del Golem. A primera vista, parece no haber entre esos puntos ninguna relación, pero un examen minucioso del material revela que hay entre ellos un vínculo determinado.

La primera innovación consiste en la idea de que las vocales utilizadas en determinadas combinaciones de las letras de los Nombres Divinos funcionan como elemento sustentador de las consonantes con las que se unen en esas combinaciones. En otras palabras: las vocales son las almas de las letras del Tetragrama, y las criaturas cuya existencia depende de una combinación particular de dichas letras continúan existiendo sólo mientras esas vocales gobiernan la combinación. Ningún ente podrá dejar de existir mientras las vocales sigan existiendo en el mismo orden[22]. Esta visión destaca la importancia del conocimiento de peculiares vocalizaciones. Desde esta perspectiva, el autor del texto (sea R. Yosef Asquenazí o quizás R. David ben Yehudah he-Ḥasid) se acerca a la noción difundida en la escuela del norte de Francia que produjo el *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah Gaón[23].

En comparación con las exposiciones anteriores sobre la creación del Golem, la segunda innovación resulta aún más importante. El autor relaciona el proceso de creación con la *sefirat tif'eret*, y no con *ḥesed*, mientras que la destrucción continúa ligada a *gvurah*[24]. Al hablar de las *sefirot* el autor utiliza el vocablo *mar'eh* [aspecto], que en la escuela cabalística de R. Yosef está relacionado con el color.[25] En este texto aparece también la palabra *ṣeva'* [color], vinculada con las *sefirot*:

> El tema del Éxodo de Egipto: la vocalización del *notarikon*[26] [tiene que ver con] el tema de la Creación y su destrucción. La creación, con la apariencia (*mar'eh*) de *tif'eret* en su color, y la destrucción con la apariencia de *gvurah* en su color[27].

La relación entre *sefirot* y colores no es nueva: figura en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef Asquenazí[28] y en su *Comentario a Génesis Rabbah*[29]; pero salvo una notable excepción, se trata de un mero símbolo sin implicaciones prácticas. Existe un solo caso en el que el autor menciona el

color como parte de un relato vivencial, diciendo que los colores envuelven el Nombre Divino en el momento de la experiencia extática[30]. Un examen de los escritos conocidos de R. David ben Yehudah he-Ḥasid sobre los colores indica que su método incluía una visualización imaginaria como parte de la intención mística que acompaña el recitado de palabras durante la plegaria[31]. Esa visualización está explícitamente vinculada a los Nombres Divinos y la vocalización especial de sus letras. La visualización imaginaria posee también un efecto creativo: las letras vistas por el cabalista con distintos colores correspondientes a determinadas *sefirot* ascienden por sí mismas al mundo de las *sefirot*[32]. En otras palabras: la visualización de letras y colores produce el surgimiento de una entidad dotada de un estatus ontológico independiente. Creo que ésa es también la intención del autor cuando menciona los colores en el texto que trata del acto de la Creación mediante los 231 pórticos. Es posible que el color de *tif'eret* sea parte del proceso de la Creación, y el color de *gvurah* sea un componente de la intención mística del cabalista en el momento en que destruye el Golem.

Esta hipótesis sobre el rol de los colores en la creación del Golem puede explicar por qué no se menciona el material con el que se modela. Aun cuando R. Yosef sigue en principio la técnica de R. Eleazar, no habla del polvo o de algún sustituto del polvo como materia corporal del Golem. Esa ausencia puede ser casual, y es probable que el descubrimiento de textos desconocidos de R. Yosef nos permita modificar nuestra estimación. Pero es posible que la ausencia de la primera etapa del proceso en la que interviene el polvo nos enfrente con un intento de conformar otro tipo de Golem, esencialmente distinto del de los textos clásicos. Parecería que, al menos en parte, los colores tomaran el lugar del polvo en el proceso de creación del Golem[33]. Esta hipótesis, por estimulante que resulte, debe permanecer como tal hasta que nuevos materiales puedan refutarla o corroborarla.

Pero si esa hipótesis es correcta, importa preguntarse sobre la relación entre las dos primeras etapas de la técnica y la etapa tercera. La adición del color y la importancia de las vocales se pueden explicar de dos maneras. En primer lugar, la etapa más tardía podría ser resultado de la evolución de una técnica conocida por R. Yosef en un estadio anterior de su escritura; de ser así, R. Yosef habría introducido un elemento nuevo al material proveniente de la escuela del jasidismo asquenazí. La segunda posibilidad, basada en el hecho de que el color aparece solamente en un texto,

es que se trate de una teoría esotérica, que no se revelaba salvo en escritos destinados a un círculo restringido. Tiendo a aceptar la segunda posibilidad, por dos motivos: primero, las versiones más tempranas de estas técnicas también mencionan los colores como símbolos de las *sefirot*. De ahí que pueda haber existido una afinidad entre el tipo de color y su visualización ya en esas etapas, pero esa afinidad se mantenía en secreto y fue revelada sólo en una etapa posterior. El segundo motivo es que, aun cuando la técnica de la visualización de colores no aparezca en el *Sefer 'Or Zaru'aḥ* (el comentario de R. David ben Yehudah he-Ḥasid a la plegaria), es posible, a partir de fragmentos de sus escritos conservados en manuscritos diversos, reconstruir la existencia de una práctica esotérica que incluía la visualización de colores como parte de la plegaria[34]. Por lo tanto, es posible que la falta de un desarrollo textual detallado de la visualización de colores durante la combinación de letras sea otro caso de ocultamiento de una doctrina esotérica. Sea como sea, existen alusiones al hecho de que el uso de colores durante la plegaria implicaría también la creación de una figura antropomórfica. Por tanto, es plausible hallar un paralelo entre la figura antropomórfica divina creada mediante la visualización de colores[35] y la figura antropomórfica creada mediante la técnica de la combinación de letras.

Deseo añadir un elemento más. Según la interpretación de R. Yosef, el pasaje del tratado *Sanedrín* simboliza la creación de las *sefirot*, que en dicho pasaje adquieren formas humanas[36]. Por ende, es posible que exista un paralelo entre el proceso de creación del Golem mediante un color específico y el proceso de creación de las *sefirot* como formas humanas y coloridas, tal como la experimenta el cabalista durante la plegaria. No puedo aducir pruebas de todos los detalles de esta hipótesis, pero parece que algunos resultan obvios. En el *Comentario a Génesis Rabbah*, R. Yosef Asquenazí presenta la creación del primer hombre como el objetivo de la Creación toda, y añade que el polvo del que fue creado el primer hombre tenía cinco colores diversos. Esos colores y su mezcla son relacionados explícitamente con las diez *sefirot*, entendidas en el texto como diez resplandores (*zoharim*)[37]. Esos mismos colores conforman los miembros del hombre superior[38]. Tal como veremos más adelante, R. Yosef Asquenazí consideraba que la creación del Golem simbolizaba el proceso de creación de las *sefirot*[39]. De ahí que la técnica de creación de un hombre mediante el *Sefer Yeṣirah* incluyera los colores como componente central, tanto en el método de R. Yosef Asquenazí como en el de R. David ben

Yehudah he-Ḥasid. El rol de los colores se manifestaba a través de su visualización o por otras vías.

Finalmente, quiero comparar los componentes hipotéticos de esa técnica de creación del Golem con la técnica de Abraham Abulafia. En ambos casos nos hallamos ante la confluencia de técnicas originadas en Asquenaz con material especulativo proveniente de otras fuentes. Abulafia interpretó al Golem mediante las categorías psicológicas de Maimónides; R. Yosef Asquenazí y R. David ben Yehudah he-Ḥasid conocían las teorías de los filósofos españoles, las interpretaciones teosóficas del pasaje de *Sanedrín* realizadas por los cabalistas provenzales y catalanes[40], y aparentemente también la concepción de Abulafia sobre las combinaciones de letras[41]. En todo lo relativo al simbolismo teosófico del acto de creación del Golem, R. Yosef optó por la tradición más tardía y aceptó, según parece, el supuesto teúrgico sobre la naturaleza del proceso de su creación: la criatura no es un ser material hecho de polvo, sino que es creado (si nuestra interpretación es correcta) en la imaginación del místico. Aquí yace la diferencia entre la interpretación de Abulafia y el método teosófico de R. Yosef. Para Abulafia, la fuente de la creación es el Intelecto Agente, que infunde formas en el intelecto humano cuando éste se halla en estado activo. Estas formas son traducidas por la facultad imaginativa en figuras que pueden ser percibidas como visuales; por lo que es posible caracterizar el trabajo de la imaginación como copia antes que como creación. En mi lectura de R. Yosef Asquenazí (y quiero destacar que hay en la misma un fuerte componente especulativo), la imaginación activa, es decir, la visualización, posee un rol central en la creación del Golem. No se trata de una visión que desciende de lo alto, sino del producto del talento introspectivo del místico. Más que de un objeto de contemplación, se trata de una *imitatio Dei* simbólica en un plano inferior.

9. Golem y psicología

1. El *Sefer ha-Bahir*

La investigación moderna ha establecido que la literatura de la Cábala en Provenza y España manifestó escaso interés por las cuestiones relativas a la naturaleza del Golem y la técnica para su creación[1]. Aunque los cabalistas de la época fueron profundamente influidos por el pasaje del tratado *Sanedrín* y se ocuparon extensamente del *Sefer Yeṣirah*, el Golem es apenas mencionado en sus escritos. El desarrollo más importante del tema en esa época figura en el *Sefer ha-Bahir*, texto cabalístico seminal cuyas huellas son visibles en la Cábala de Gerona; y, sin embargo, no sabemos la identidad de su autor (o autores, en caso de que sean varios), razón por la cual su interés por el Golem no puede modificar nuestros conocimientos sobre los cabalistas de Provenza o España. Tampoco conocemos con exactitud las fuentes de este libro –colección de tradiciones místicas y míticas–, y debemos suponer, siguiendo a Gershom Scholem, que el *Sefer ha-Bahir* refleja concepciones preexistentes[2]; pero no es posible dilucidar si el comentario al pasaje de *Sanedrín* refleja una tradición antigua o constituye una interpretación innovadora del siglo XII. Sea como fuere, se trata de una interpretación audaz, que reordena la exposición de los hechos en el Talmud de la manera en que el redactor o redactores del *Sefer ha-Bahir* consideraron más adecuada para la comprensión de la historia:

> Dijo Rava: Si los justos lo desearan, podrían crear un mundo. ¿Qué [lo] impidió? Sus iniquidades, como está escrito[3]: «Pero vuestras iniquidades han hecho una barrera entre vosotros y vuestro Dios». Ved, de no ser por las iniquidades, no habría separación entre vosotros y Él. Después de que Rava creara un varón y lo enviara a R. Zeira, le estuvo hablando, pero él [la criatura] no respondía. De no ser por vuestras iniquidades, habría respondido. ¿Y desde dónde habría respondido? Desde su alma. ¿Y tiene un hombre un alma para infundir en él [el varón]? Sí, como está escrito[4]: «E insufló en sus narices un alma de vida». Y el hombre fue alma

de vida. De no ser por vuestras iniquidades, [por las] que no es el alma pura, y ésa es la separación que existe entre vosotros y Él, como está escrito[5]: «Lo hiciste un poco más bajo que Dios». ¿Qué quiere decir «un poco»? Que el hombre comete iniquidades y el Santo Bendito Sea no, bendito sea Su Nombre para siempre[6].

El autor del *Sefer ha-Bahir* introduce una especificación que no figura en la fuente talmúdica: las iniquidades perjudican la pureza del alma, pureza que parece indispensable para crear un mundo o un hombre dotado de habla. La frase *ha-neshamah tehorah* [el alma es pura] aparece también en un pasaje del tratado *Berakhot*, en la misma página donde se menciona la incapacidad humana de crear un hombre vivo:

¿Cuál es el significado del versículo[7] «Bendice, alma mía, a Dios, y todas mis entrañas [bendigan] Su Santo Nombre»? Él le dijo: Ven y ve que la vía del Santo Bendito Sea no es como la vía [del hombre hecho] de carne y sangre. La vía de [el que es] carne y sangre es dibujar una forma sobre el muro, pero no puede insuflarle un espíritu y un alma, entrañas e intestinos. El Santo Bendito Sea no hace así, Él dibuja una forma dentro de una forma[8] y le infunde espíritu y alma, entrañas e intestinos [...]. Así como Dios es puro[9], así es pura el alma (*ha-neshamah tehorah*)[10].

En consecuencia, el alma se parece a Dios en su pureza, y, según el *Sefer ha-Bahir*, esa pureza es lo que salvaguardaría en el hombre los poderes creadores. Es posible que el autor del *Sefer ha-Bahir* procurara explicar el relato del tratado *Sanedrín* de una forma más pormenorizada, y por ello introdujo en el pasaje el motivo de la pureza. Ese énfasis puede estar vinculado a una noción que ya propuse al analizar el pasaje talmúdico: que la *ḥavraya'* es el conjunto de los justos. Rashi afirma en alguna parte que los *ḥaverim* son los que purifican[11]. Quiero destacar que la interpretación del *Sefer ha-Bahir* modifica radicalmente el significado del texto talmúdico. Según la interpretación literal, la creación de un hombre dotado de habla es imposible porque incluso los justos están envilecidos por sus iniquidades; existen, por lo tanto, límites precisos a la capacidad creadora del hombre. En el *Sefer ha-Bahir*, en cambio, el alma pura es otorgada por Dios y está limpia de iniquidades, y ello otorga al ser humano la posibilidad de crear una criatura perfecta. Por su misma natu-

raleza, el hombre posee poderes creadores originados en Dios, los cuales dejan de funcionar solamente cuando el hombre envilece su alma con pecados.

Esta lectura del *Sefer ha-Bahir* deposita en los poderes creadores del hombre un énfasis muy superior al del Talmud. Mi lectura del pasaje citado destaca las capacidades mágicas de los seres humanos, lo cual se ve corroborado por la secuencia de la exposición, según la cual el estudio ritual de la Torá constituye una actividad que vincula sus dos formas supremas, la Torá Escrita y la Oral, que simbolizan los dos poderes supremos, correspondientes a las *sefirot* de *tif'eret* y *malkhut* en la Cábala clásica[12]. En consecuencia, la antropología cabalística del *Sefer ha-Bahir* destaca los poderes mágicos del hombre más de lo que lo hace el Talmud[13]. En lo que respecta al significado teúrgico del estudio de la Torá y su influencia sobre los mundos superiores, el *Sefer ha-Bahir* continúa las concepciones teúrgicas existentes y añade elementos nuevos.

2. La Cábala provenzal

En términos generales, los primeros cabalistas provenzales se interesaron por el pasaje del tratado *Sanedrín* como una vía para comprender la relación entre el hombre superior y el espíritu divino que alienta en él, espíritu que colma el mundo de las *sefirot*. La posibilidad de crear en la práctica un hombre artificial no fue tratada. A diferencia de los círculos contemporáneos en Asquenaz y el norte de Francia, los sabios provenzales se ocuparon de la teosofía y no de la magia[14]. Un tercer foco de interés es el de Naḥmánides y sus discípulos, quienes se desentienden totalmente de las implicaciones teosóficas del pasaje talmúdico, pese a que dicho grupo actuó geográfica y cronológicamente cerca de los cabalistas de Gerona[15]. La interpretación de Naḥmánides es psicológica. Tal como veremos enseguida, R. Isaac Saghi Nahor –conocido como Isaac el Ciego– y los cabalistas que lo siguen en su interpretación de la historia del Golem en *Sanedrín* sostuvieron que el Golem no pudo responder a la pregunta de R. Zeira porque carecía de una cierta facultad espiritual: *ru'aḥ* según Isaac el Ciego, *neshamah* según R. 'Ezra. Los textos de estos dos cabalistas establecen claramente el vínculo entre la posibilidad de infundir un determinado elemento espiritual y la capacidad de hablar, tal como ocurría en el *Sefer ha-Bahir*. Naḥmánides se ocupa también de la

facultad de hablar en relación con el texto talmúdico, y explica del siguiente modo el versículo que relata que Dios infundió el aliento en las narices del primer hombre:

> Yacía como un Golem, como una piedra muda. Y el Santo Bendito Sea insufló un alma de vida en sus narices y Adán se convirtió en un alma viviente y se movió con ella, como los animales y los peces [...]. Pero Ónkelos tradujo: «Y había en Adán un alma hablante»[16]. Su opinión se parece a la de quienes dicen que existen en él [el hombre] almas diferentes, y que el alma racional que le insufló Dios en las narices se convirtió en un alma hablante. Y ésa es, me parece, también la opinión de los sabios, por aquello que dijeron: «Rava creó un varón y lo envió a R. Zeira, etc.»[17].

Naḥmánides entendió que el hecho de que la criatura fuera capaz de caminar pero no de hablar probaba la existencia de dos almas diferenciadas: el alma inferior puede funcionar también en un ser carente de alma superior, tal como ocurrió con la criatura de Rava. De ello deduce Naḥmánides que Dios otorgó a Adán un alma racional, que transformó al Golem humano en una criatura inteligente, aunque habría podido infundirle solamente el alma inferior, el «alma del movimiento». Esta concepción trasluce una tendencia filosófica cercana a la psicología platónica, así como el intento de rechazar el enfoque aristotélico, que no diferencia entre distintas almas sino que prefiere el modelo de diversas facultades dentro de un alma única. El episodio talmúdico es presentado como importante prueba de que los antiguos sabios judíos se adherían a la teoría platónica. Esta orientación hacia la psicología platónica es en Naḥmánides parte de su concepción general sobre la naturaleza de las facultades espirituales superiores, consideradas como divinas y preexistentes, ya que se originan en el mundo de las *sefirot*[18].

3. La Cábala española

R. Baḥya ben Asher, exegeta del siglo XII que estudió en Cataluña, interpretó la Torá según los lineamientos establecidos por Naḥmánides. R. Baḥya sostiene que existe un alma superior que perdura tras la muerte de la persona, y lo prueba mediante ese mismo pasaje del tratado *Sanedrín*.

El «alma inteligente» se encuentra fuera del alcance de todo creador humano, incluido Rava. Esa alma es la que otorga al hombre la facultad de hablar, y por eso Rava no pudo crear un ser parlante[19]. Aunque ambos cabalistas fueron influidos por las filosofías que destacan la armonía entre la razón y la naturaleza humana, su orientación general se contrapone al pensamiento aristotélico, que ve en los logros intelectuales una condición indispensable para la supervivencia espiritual.

4. R. Meir ibn Gabay

En su libro *'Avodat ha-Kodesh*, R. Meir ibn Gabay aplica las conclusiones alcanzadas por los cabalistas que lo precedieron en cuanto a la afinidad entre el Golem talmúdico y la psicología platónica. Ibn Gabay afirma que la facultad inferior, *nefesh*, es la fuente del movimiento; la intermedia, *ru'aḥ*, es la fuente del habla; y la superior, *neshamah*, es la fuente de la actividad intelectual[20]. Sólo cuando *ru'aḥ* desciende sobre *nefesh* adquiere el hombre capacidad de hablar, aun sin la facultad racional. Según el sistema de Ibn Gabay, el encuentro entre *nefesh* y *ru'aḥ* constituye la *ḥiyut*, la vitalidad que infunde vida en el cuerpo humano[21]. De este modo, Ibn Gabay separa la facultad de hablar de la facultad de razonar[22], que se hallaban unidas en la psicología vigente en esa época. En ese contexto menciona el pasaje de *Sanedrín* y la interpretación de Rashi, para demostrar que es posible concebir un antropoide capaz de movimiento pero no de lenguaje.

Sin embargo, el objetivo de la elucidación de Ibn Gabay es el examen de situaciones paranormales que tienen lugar sólo después de la muerte. Ciertas fuentes sostenían que los muertos eran capaces de hablar y caminar en los primeros doce meses, debido a un intermitente descenso de *ru'aḥ* sobre *nefesh*, que permanece en el cuerpo durante ese lapso[23]. Ese descenso de *ru'aḥ* permite la emergencia de la *ḥiyut*[24], la cual anima el cuerpo y le hace hablar. Ésa es también la explicación que da Ibn Gabay al episodio de la aparición del profeta Samuel tras ser invocado por el rey Saúl en En-Dor[25]. La yuxtaposición de este pasaje con otro texto de Ibn Gabay que comentaremos más adelante[26] prueba que es posible crear un hombre artificial mediante la técnica descrita en el *Sefer Yeṣirah*. Esa capacidad es también una prueba de la superioridad de la sabiduría esotérica judía sobre la sabiduría de la naturaleza de los gentiles. Durante la

misma época en que los judíos de Italia se ocupaban en la preparación de los componentes que podrían servir de base a la creación de un hombre artificial, en el Imperio Otomano Ibn Gabay se hallaba todavía inmerso en los debates especulativos que caracterizaron a los cabalistas del siglo XIII.

10. El Golem en la Cábala teosófica

El profundo interés por los aspectos técnicos del Golem constituye una de las diferencias entre los sabios del norte de Francia y de Asquenaz, por una parte, y sus contemporáneos del sur de Francia y de España, por la otra. De las razones de esa diferencia nos ocuparemos más adelante. En este capítulo me concentraré en las concepciones de los cabalistas que se dedicaron a los aspectos teosóficos del relato sobre el Golem en el tratado *Sanedrín*. La mayor parte de los textos que analizaré son, de hecho, intentos de interpretar el pasaje talmúdico, y ese interés constituye una característica importante de la mística teosófico-teúrgica. Las técnicas de las que se ocuparon varios eruditos judíos del norte europeo no fueron conocidas por los primeros cabalistas de España y Provenza, cuyas elucubraciones sobre la cuestión del Golem se centraron ante todo en el pasaje de *Sanedrín* y sus implicaciones. La motivación fue también distinta en ambos grupos: a los cabalistas españoles no les interesaba la posibilidad de imitar la hazaña de los sabios del Talmud, sino la necesidad de hallar fuentes judaicas auténticas que explicaran concepciones cabalísticas teosóficas, así como diversos enfoques psicológicos. En el centro de sus debates no se encuentran la criatura física y sus vicisitudes, sino las implicaciones teológicas de la creación y la existencia del hombre artificial.

1. El Golem en la teosofía cabalística temprana

R. Isaac ben Abraham ben David, conocido por el apodo de R. Isaac Saghi Nahor o R. Isaac el Ciego, el más importante cabalista provenzal del siglo XIII, se refiere al episodio talmúdico en un notable pasaje de su *Comentario al Sefer Yeṣirah*:

> Y la mitad de las combinaciones de letras, que son los 231 pórticos, [están] en la rueda, y la mitad restante, que son los 231 pórticos, [están] por encima de la rueda, puesto que existen 462 alefatos y dos de ellos for-

man un pórtico [...]. Y toda [la facultad de] el habla: una criatura que no habla no es nada, porque la perfección del habla no se halla sino en el espíritu [*ru'ah*][1]. Y si Rava creó un varón, lo hizo volver a su polvo porque no supo introducir en él un espíritu que hablara y que se sustentara en él[2].

El interés central de R. Isaac el Ciego es la relación entre espíritu y materia, y la total dependencia de ésta respecto de aquél. La facultad de hablar aparece como subproducto de la infusión del espíritu, y no más que eso. Aun cuando utiliza la palabra *yeṣirah* [creación] en vez de *yeṣur* [criatura], tal como aparece en el *Sefer Yeṣirah*, R. Isaac parece haber comprendido la relación entre la naturaleza de la criatura y el segundo tópico mencionado en el *Sefer Yeṣirah*, la facultad de hablar; de dicha relación podemos inferir que entendió «criatura» como ser humano[3]. De otro texto de R. Isaac deducimos que existe un vínculo directo entre el cuerpo y el espíritu; en él figura el vocablo *golem*, pero con un significado diferente al del antropoide artificial. En su *Comentario al Relato del Génesis*, escribe R. Isaac:

El espíritu mismo, cuando entra en la gota [en el esperma], entra por medio de [o: con] sus letras[4], ya que según la finura del espíritu, así es la finura de las letras, y el espíritu se graba dentro del espíritu, hasta el infinito, y el espíritu es llamado por los filósofos forma (*ṣurah*), porque el cuerpo sensible es llamado *golem*. Y el espíritu que sustenta el *golem* es llamado *ṣurah*[5].

El pasaje presenta una dicotomía entre las letras: espíritu y forma por un lado; gota, cuerpo y *golem* por el otro. La primera parte menciona el proceso generativo, que implica la creación del embrión; la segunda se centra en la relación entre el cuerpo y el alma. Ambas oposiciones poseen la misma estructura, y el término *golem* (aquí, el cuerpo humano) se opone al término «forma».

En este fragmento, *golem* no es una criatura generada por medios mágicos. Sí hallamos en cambio la noción de que el esperma se une a las letras en el contexto de la palabra *golem*, es decir, hay aquí nuevamente una vinculación entre Golem y embrión[6]. Encontramos un enfoque similar en los escritos de R. 'Ezra de Gerona, discípulo de R. Isaac el Ciego, quien, tras afirmar que las almas son creadas por Dios –lo cual niega implícitamente la posibilidad de que un hombre cree un alma–, escribe:

«Las almas son fruto del Santo Bendito Sea, y si Rava creó un varón y lo devolvió al polvo, [fue] porque no tenía el poder del alma [superior] (*neshamah*)»[7]. Como su maestro R. Isaac, R. 'Ezra no distingue entre el *'amora* que creó el Golem y el *'amora* que lo destruyó (R. Zeira), y ambos mencionan solamente a Rava. La cuestión que interesa sobre todo a R. 'Ezra es la posibilidad de infundir el poder espiritual en la materia. Creo que también esto puede entenderse contra el trasfondo del tema teológico que interesó por encima de todo a estos cabalistas: la estructura de las diez *sefirot*. Los cabalistas de Provenza vieron en las *sefirot* un sistema de poderes divinos susceptibles de ser descriptos y analizados en determinados detalles, pero no susceptibles de un diseño gráfico. Del relato de la creación de un Golem por un ser humano se podía, por lo tanto, aprender acerca de la estructura de los mundos superiores. Según la tradición cabalística provenzal, tal como la reflejan los escritos de R. Isaac el Ciego, de su sobrino R. 'Asher ben David y de R. 'Ezra de Cataluña, existen dos procesos de creación, vinculados con la emanación del sistema sefirótico. El primero es el de la emanación constitutiva, es decir, la emergencia de los diez poderes divinos, al que R. 'Ezra denomina «la expansión de la Divinidad». Estos poderes son descritos como entidades en forma de vasijas, cuya serie es paralela a las partes del cuerpo humano. Tras esta emanación tiene lugar una segunda, infundida en esas vasijas; su función es sustentar la estructura antropomórfica de los poderes divinos, y es afín a la función del espíritu en relación con el cuerpo. El mundo de las *sefirot* no puede existir sin la emanación continua del influjo divino dentro de la deidad revelada[8]. La noción de que el proceso de creación del hombre refleja el proceso de emanación en el mundo de las *sefirot* se ve corroborada por la exposición de R. 'Ezra sobre la naturaleza humana –exposición profundamente influida por una breve observación de su maestro Isaac el Ciego[9]–. He aquí un fragmento del comentario de R. 'Ezra al Cantar de los Cantares:

> Porque el Nombre [Divino] no estaba completo hasta que fue creado el hombre a semejanza de Dios, y [entonces] el sello estuvo completo [...], es decir, estabas en el nivel del primer hombre, quien completó las diez *sefirot*, y el significado de *tavnit* [modelo, molde] es *heshbon* [cálculo] [...], y pronunció un nombre completo sobre un mundo completo[10] y Dios se alegró con sus hechos[11], el espíritu divino habitó sobre él porque fue abarcado y coronado y adornado[12] por las diez *sefirot*[13].

La noción de que el hombre contiene dentro de sí las diez *sefirot* es central en la antropología cabalística de R. 'Ezra[14], quien la repite varias veces en sus escritos. En el pasaje citado ello parece estar claramente ligado a la residencia del espíritu divino en el hombre. Sin embargo, en el mismo contexto se nos dice que el cuerpo y su constitución reflejan la estructura del mundo divino. Parece que del mismo modo en que es evidente el vínculo entre las diez *sefirot* y el espíritu, lo mismo ocurre con el pleroma, es decir, la plenitud divina que alcanza su etapa final de perfección mediante la creación del hombre. La palabra «sello» (*ḥotam*) puede, al parecer, entenderse en dos niveles: en el primero, expresa la noción bíblica de que el hombre completa el proceso de la Creación[15]; en el segundo, la metáfora apunta a un tema totalmente distinto: el sello simboliza una estructura de diez componentes. Parecería que R. 'Ezra destacara que la forma perfecta del ser humano funciona como un talismán que atrae el influjo divino, de acuerdo con el paralelo entre la decena superior y la decena inferior. Las diez *sefirot* son un sello porque captan el influjo que desciende del infinito; y el hombre es un sello porque recibe el influjo que desciende de la estructura antropomórfica superior[16]. El estatus del Golem desprovisto de alma se parece al del *anthropos* divino cuando el influjo no alimenta sus miembros. El contexto teosófico de estas exposiciones permite concluir que el episodio del Golem talmúdico es percibido por estos cabalistas, antes que como un acto humano en nuestro mundo, como una metáfora de la Creación imperfecta, que puede reflejar el mundo superior. Es posible que esta concepción se basara en las tradiciones antiguas según las cuales el hombre primordial era un gigante del tamaño del universo, que sentaron las bases de la interpretación cósmica del primer hombre como Golem[17]. En general, parece que la noción del Golem en el *Sefer ha-Bahir*, centrada en las potencialidades implícitas en la acción humana, no tuvo influencia significativa en el modo en que R. Isaac el Ciego y R. 'Ezra entendieron al Golem talmúdico[18].

2. R. Abraham Axelrod de Colonia

El libro *Keter Shem Tov*, breve composición atribuida tanto a R. Abraham Axelrod de Colonia como a R. Menaḥem, discípulo de R. Eleazar de Worms, ofrece un cambio importante en el significado teosófico del término *golem*. El texto combina material procedente de los círculos

asquenazíes con nociones de la mística de Gerona, y en él figura el siguiente pasaje:

> La letra *vav* [...], levemente corpórea [...], sugiere que el cuerpo es secundario ante el espíritu y es la vasija para recibir el espíritu, y cuando el espíritu reside en ella se convierte en un edificio (*biniyan*), porque al comienzo de su creación, antes de que llegue a ella el espíritu, es como un *golem* y no es un cuerpo completo. Por ello, [la *vav*] no está en el cuerpo sino en forma leve, y no tiene forma sino que es meramente un *golem*[19].

En este pasaje, *golem* designa un ente parcialmente corporal, sin forma definida, dispuesto a recibir el espíritu. Este uso recuerda claramente al hombre artificial y semicompleto, carente todavía de espíritu, que aproximadamente en la misma época era denominado Golem. Es interesante que en el texto una letra, la *vav*, sea descrita como Golem; posteriormente ocurrirá lo mismo con otra letra del Tetragrama, la *yod*.

3. El Golem en la teosofía de R. Yosef ben Shalom Asquenazí

En el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef ben Shalom Asquenazí encontramos las huellas de la interpretación del relato talmúdico sobre el Golem como una referencia a la emanación sefirótica que constituye el hombre superior. Como ya vimos, este cabalista se interesó tanto en la concepción teológica del Golem como en las técnicas de su creación, y su adopción de la misma ayudó a difundirla en los círculos cabalísticos posteriores. He aquí una cita de su texto:

> Dado que el hombre fue creado en la imagen de Dios para ser su Tabernáculo, como está escrito: «Y después de deshecha esta mi piel, en mi carne veré a Dios»[20]. Pues debes entender de ello que, así como tus cinco dedos de la mano derecha y tus cinco dedos de la mano izquierda se bifurcan a partir de un centro, que es el corazón (*tif'eret*) porque es el comienzo de la creación (*yeṣirah*)[21], y de ella parten los miembros a cada lado de la mano derecha y la izquierda, como se dijo antes, y [hay] una única casa ubicada en el centro, es decir, el corazón que es la raíz de todas

las bifurcaciones, así también las diez *sefirot*, aunque parezca que se bifurcan en múltiples poderes, no son múltiples sino por un solo poder definitivo que es *tif'eret* [...], y dado que la boca está hecha a imagen de la *yod* que está grabada en ella, y las 22 letras están ligadas a ella, porque están especialmente relacionadas con la boca, y con ella [la boca] es creada la criatura, como dijeron nuestros sabios de bendita memoria: Rava creó un varón. Y del mismo modo, en la circuncisión, a imagen de la *yod*[22] y por ella se forma el embrión, a imagen de todas las criaturas[23].

En cada uno de sus miembros importanes, el hombre refleja todo el espectro de los poderes creativos de Dios. Esos poderes son las 22 letras y las 10 *sefirot*. Así fue como Rava pudo crear un hombre con la ayuda de los sonidos que emitió su boca. En otras palabras: el hecho de que cada parte del cuerpo contenga todos los poderes de la creación posibilita crear al Golem mediante la boca. En otro pasaje, que contribuye en mucho a aclarar su postura, afirma R. Yosef Asquenazí:

«Y puesto que Abraham nuestro padre contempló y miró y vio y estudió y entendió y grabó y esculpió y combinó y formó y tuvo éxito» significa que estudió y estudió hasta lograrlo, porque hay [cosas] que están ocultas y son las diez *sefirot*, y comenzó a estudiar hasta que grabó en su sabiduría y esculpió en su intelecto las letras divinas. Y se esforzó y logró la creación, como está escrito[24]: «Las almas que hicieron en Harán» nos enseña que Abraham se dedicó a combinar las letras de las diez *sefirot*, y como dijeron nuestros sabios de bendita memoria, Rava creó un varón y lo envió a R. Zeira etc. [...], y dijeron nuestros sabios: «Y lo llenaré con el espíritu de Dios»[25], Beṣal'el sabía combinar las letras con las que se crearon los cielos y la tierra. Y cuando la logró[26] [la *'atarah*], se le reveló el Amo [*yesod*] de todo lo que existe y lo llamó su amado, porque grabó las diez *sefirot* en su forma[27].

Por primera vez, un texto parece relacionar dos actos de creación del Golem –el explícito en el *Sanedrín*, y el insinuado al final del *Sefer Yeṣirah*– simultáneamente con una creación realizada por el hombre y con el proceso de emanación divina. Por una parte, la creación de almas por Abraham en Harán –conspicua referencia a una larga serie de textos de los sabios asquenazíes sobre la creación del Golem–; por la otra, la revelación de Dios a Abraham –entendida como símbolo de la revelación de la

última *sefirah*, *'atarah*, y su relación con la *sefirah* de *yesod* que se halla sobre ella–. Abraham mismo alcanza el grado de la perfección humana, según parece, después de su circuncisión. No cabe duda de que la lectura simbólica del caso del Golem en el marco del sistema teosófico constituye una exégesis fuerte, es decir, una exégesis que aspira a proporcionar una detallada lectura esotérica de una larga serie de textos, entre ellos la Biblia, el *Midrash* y la literatura de los *Heikhalot*[28]. Aun cuando los detalles de esta fuerte interpretación caracterizan el método de R. Yosef y sus seguidores, creo que el principio que subyace a dicho método –la existencia de un vínculo entre el Golem de factura humana y el antropomorfismo del sistema de las *sefirot*– fue tomado por ellos de la tradición cabalística.

De gran interés para nuestra elaboración es el comentario de R. Yosef Asquenazí al tratamiento midráshico de la creación de Adán. En su *Comentario a Génesis Rabbah* escribe:

> En el sentido literal (*pshat*)[29]: Cuando el Santo Bendito Sea mezcló el polvo (*tif'eret*) tomado de la tierra (*'atarah*) y lo amasó y organizó en él todos los miembros, y las grabó y las combinó y las pesó y permutó [las letras], [se formaron] 248 miembros del hombre y 248 miembros de la mujer, y 365 tendones del hombre y 365 tendones de la mujer[30]. Hechos con este material, hacia delante y hacia atrás[31].

La creación del primer hombre se interpreta aquí con criterio teosófico, y la nueva exégesis es presentada como lectura literal del texto. La concepción original del *Midrash* se integra con la del *Sefer Yeṣirah*, según la cual la Creación fue producto de la combinación de letras. R. Yosef utiliza la difundida frase bíblica «polvo de la tierra» para definir el material del que fue hecho Adán; pero en otro pasaje de la misma página y comentando la misma leyenda escribe:

> Lo creó como un Golem: ello significa que la creación del hombre fue hecha mediante [la *sefirah*] *ḥokhmah* que es la Creación a partir de la nada, es decir, un Golem sin forma visible, es decir que, al igual que las esencias de las diez *sefirot*, el Golem existió en el principio y luego lo completó[32].

La comparación de la segunda *sefirah* con un Golem indica que aquélla funciona como receptáculo de las *havaiyot*, las esencias que han de organizarse en el futuro en la estructura de las diez *sefirot*. Tal como Adán

fue un Golem, es decir, materia no formada[33], del mismo modo, en una etapa temprana del proceso de la emanación, las raíces de las *sefirot* se hallaban en un estado caótico que tomó forma y estructura mediante la acción divina[34]. El hecho de que R. Yosef Asquenazí relacione la creación del hombre golémico con la *sefirah* de *ḥokhmah* refuerza la suposición de que el proceso de creación del primer hombre (incluida la etapa de su existencia como Golem) sea paralelo al proceso de la emanación de las *sefirot*. Ello explicaría, al menos en parte, por qué insiste R. Yosef en traducir la creación del hombre o del Golem al ámbito teosófico: en su pensamiento se trata de un mismo proceso que tiene lugar simultáneamente en dos niveles distintos.

Quiero referirme a otro texto de R. Yosef ben Shalom Asquenazí en el que figura la palabra Golem y en el que también se habla del comienzo del proceso de emanación. R. Yosef afirma que la primera *sefirah*, *keter*, equivale a pensamiento y a reflexión, que son el origen del hombre:

> Del mismo modo la causa del hombre es el pensamiento, es decir, la reflexión, pues de la reflexión se alzó el espíritu y realizó su operación por el poder de [las letras] *alef-mem-shin*[35], hasta que emitió al Golem en una gota en forma de la letra *yod*[36], y en ella está el espíritu de vida y de ella fueron elaboradas todas sus partes y sus sistemas[37].

Existe, por lo tanto, un paralelo entre el modo en que se constituye el mundo de las *sefirot* y la formacion del embrión humano: la primera *sefirah* se corresponde con el primer pensamiento sobre la copulación; la eyaculación ligada a esa intención se refleja en el mundo superior en la emanación de la segunda *sefirah*, la cual, siguiendo esta lógica, incluye en potencia la estructura completa del cuerpo humano. En este tratado, de enorme influencia, hallamos dos motivos ligados al término *golem*: uno ve en el Golem la materia prístina de todo lo existente, empezando por las *sefirot* caóticamente implícitas en la segunda *sefirah*, y terminando por el hombre, cuyo material prístino es designado con el mismo concepto; el otro, sobre la creación del Golem, está ligado al proceso de concepción, y ahí tanto el hombre como las *sefirot* son mencionados en un mismo contexto con el Golem.

También el fragmento que sigue, tomado del *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef, merece un análisis detallado[38]:

[...] sobre este material, que no está ni en potencia ni en acto, sino en una existencia intermedia entre lo que se halla en potencia y lo que se halla en acto, y es el comienzo y principio de todo lo que existe, y todo lo que existe desde *keter 'eliyon* hacia abajo no existe sino por la esencia de su existencia [...], y en la lengua de los profetas se llama Golem [...], es decir, Golem es *ḥokhmah* y *yod* que es como un Golem informe pero listo para recibir [todas] las formas[39]. «Tus ojos han visto y en tu libro todo está escrito», el significado de libro (*sefer*) es [*ḥokhmah*] [...], porque la *ḥokhmah* es la *yod* en la que está escrito y dibujado[40] todo acto de los superiores y de los inferiores[41].

El trasfondo filosófico del pasaje es obvio: la materia prístina es una entidad omnicomprehensiva porque en ella están en potencia todas las formas[42]. Por ende, el Golem simboliza el grado material de la existencia, porque puede transformarse en cualquier forma definida de existencia. Esta concepción filosófica se reitera dentro del mundo de las *sefirot*: la segunda *sefirah*, que es la etapa inicial de la emanación, contiene las diez *sefirot*. La simboliza la letra *yod*, que es 10 en guematria. La materia prístina de Aristóteles y el mundo de las ideas cuasi-platónicas se reúnen en esta exposición, que integra el componente prístino con el componente ideico de la realidad[43]. Mediante una cita de los Salmos, R. Yosef consiguió añadir también un aspecto más humano a las dos nociones filosóficas mencionadas. En la primera etapa, cuando todavía es materia prístina, el hombre es capaz de todo, pero todos sus actos ya están grabados en la sabiduría divina[44]. Por ello la creación del hombre comienza en la etapa prístina de la *ḥokhmah*, donde el sustrato de los miembros que han de desarrollarse existe en potencia en el esperma. El siguiente pasaje parece referirse tanto a las etapas siguientes en el desarrollo del Golem en el mundo sefirótico como al desarrollo del hombre en nuestro mundo:

Hay en el hombre un hecho que fue escrito como «a imagen de Dios lo creó», y el secreto [significado] es que recibió la forma en *tif'eret*[45], dijo Dios «así sea», y ésta [la forma] fue hecha en *'atarah* y su creación en *binah*[46].

Las etapas del proceso de emanación de las *sefirot* se corresponden, pues, con las que atraviesa el hombre desde el esperma hasta su estructuración total, es decir, hasta que está «hecho». El proceso de conversión del

Golem en hombre refleja el proceso de la emanación desde *ḥokhmah* hacia *'atarah*. La primera acción, *bri'ah* [Creación], tiene lugar en el nivel supremo, la *sefirah* de *binah*. De otro pasaje del mismo texto se desprende que *tif'eret* está relacionada con la recepción de la imagen divina, *ṣelem*, mientras que *'atarah* está ligada a la recepción de la semejanza, *dmut*[47]. Esta noción recuerda otro texto cabalístico que trata del vínculo entre la recepción de la semejanza y el poder de multiplicarse y fructificar[48].

En mi opinión, la profundización en el significado del Golem influyó en el desarrollo de los tres conceptos «voz» (*kol*), «espíritu» (*ru'aḥ*) y «habla» (*dibur*) que aparecen en el *Sefer Yeṣirah*[49]. En su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, R. Yosef Asquenazí describe la *sefirah* de *ḥokhmah* como un Golem que recibe el espíritu de la *sefirah* de *keter*. Esta *sefirah* parece simbolizarse mediante la voz, mientras que el habla es adquirida en el nivel de la *sefirah* de *tif'eret*[50]. En otras palabras: sólo cuando la primera *sefirah* recibe el espíritu de la segunda, puede continuar el proceso de la emanación. Lo que también puede formularse diciendo que el espíritu es infundido dentro del Golem y posteriormente éste adquiere la facultad del habla. Esta fórmula posiblemente refleje la noción de que el creador humano puede dar forma a la materia prima y hasta infundirle un espíritu –pero no puede otorgarle la facultad de hablar; esto sólo lo puede hacer Dios.

4. Las concepciones del Golem en el círculo del *Sefer ha-'Iyun*

Aparentemente por influencia de las ideas de R. Yosef Asquenazí, en un período no posterior a los comienzos del siglo XVI se desarrolló una cierta concepción sobre el vínculo entre el proceso de formación del sistema de las *sefirot* y el término *golem*. En un comentario a una epístola pseudoepigráfica del círculo de cabalistas que produjeron el *Sefer ha-'Iyun*, atribuido a un tal R. Aharón[51], se dice que la relación entre las tres luminarias superiores (*ṣaḥṣaḥot*), que se hallan ocultas en el *'Ein-Sof*[52], es semejante a la relación entre el corazón, el pulmón y el bazo, órganos que provienen, según cierta teoría anatómica, de la misma raíz[53], y con el tiempo se convierten en órganos separados. Su origen se halla en la gota de esperma, donde existen en potencia. La gota de esperma o parte de ella es también denominada *golem*, al igual que en los escritos de R. Yosef Asquenazí. Por ello, este desconocido R. Aharón ve en el *golem* el origen

del cuerpo que va a formarse, el cual se encuentra en el comienzo del desarrollo destinado a explicar el proceso teosófico más profundo. Esta noción fue copiada del texto de R. Aharón por R. Moisés Cordovero en su amplio tratado *Pardes Rimonim*, y de este modo alcanzó difusión en toda la extensión del mundo de la mística, otorgando importancia histórica a dicho texto. El propio R. Moisés Cordovero lo comentó extensamente y estableció, en función de su recurrencia en la epístola pseudoepigráfica[54], que el término *golem* se refiere a las *sefirot* en su aspecto instrumental, mientras que «forma» (*ṣurah*) se refiere al aspecto esencial de las *sefirot*[55]. Por lo tanto, en una misma página de un libro central en la historia de la mística hallamos que el Golem simboliza tanto la etapa embrionaria de las *sefirot* como las *sefirot* mismas en su aspecto instrumental. Podemos asumir que, así como en la primera elaboración los miembros del cuerpo y la gota de esperma poseían significado antropomórfico, del mismo modo las *sefirot* en cuanto instrumentos poseen forma humana. En otro texto importante, R. Moisés Cordovero compara explícitamente el cuerpo del Golem creado por los sabios con la estructura de las *sefirot*, para indicar la significación secreta del hecho de que el Golem, carente de la capacidad de pensar y de hablar, poseía una facultad paralela (según el sistema de Cordovero) al *'Ein-Sof* o a la Causa de las Causas (es decir, a Dios)[56]. La comparación implícita entre la creación artificial en el mundo inferior y el proceso de emanación en el mundo superior se basa, por tanto, en el paralelo entre los componentes estructurales de ambas entidades.

5. *Sefer ha-Pli'ah*

Bajo la influencia de R. Yosef Asquenazí y su escuela, un cabalista bizantino anónimo elaboró un comentario interesante al episodio talmúdico sobre el Golem, que figura en su libro *Sefer ha-Pli'ah*[57]. El autor copió el fragmento de la introducción al *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef Asquenazí, pero incluyó en sus palabras otras nociones, provenientes de un círculo de cabalistas influidos por dicha obra, que no han llegado hasta nosotros en otros escritos[58]:

> La emanación que precede a todo es la emanación de *ḥokhmah* proveniente de *keter 'eliyon*, y todas las cosas y letras emanaron de *ḥokhmah* y de

ḥokhmah a *binah* y así todas [...]. *Bereshit* [Génesis] que es *ḥokhmah* creó a Dios, que es *binah*, y Creación (*bri'ah*) y formación (*yesirah*) y acción (*'asiyah*) son todos nombres de Dios [y] de la emanación, y porque la Primera Emanación, que es *keter* [es designada] con la *bet* de *bereshit*, por ello llamó a la mitad «*Bara' Shit*»[59], porque creó la emanación, porque la emanación es Dios[60]. Y ése es el sentido de «Rava creó (*bara'*) un varón», [Rava] permutó [el orden de letras de] su nombre y creó, y de ello aprendes que todo está en el poder de la *'alef*, *bara'*, *'evar* (miembro, órgano), pues todos los miembros del hombre están en su poder, y ahora la emanación de *ḥokhmah* [posee] *'evar*[61] (todos los órganos) en sí misma, que son la mano derecha y la izquierda, el corazón, la pierna derecha y la izquierda, y [el lugar de] la circuncisión y la *'atarah*. Y entonces le dijo a su mundo: «Basta»[62].

Como en el caso de R. Yosef Asquenazí, también aquí el pasaje talmúdico recibe una interpretación teosófica. La orientación de todo el texto es simbólica; el relato talmúdico es entendido como un sistema de alusiones al proceso de la emanación. Pero aquí tiene lugar el giro más significativo: creo que la figura de Rava simboliza el *'Ein-Sof* o quizás la *sefirah* de *keter*, que creó –es decir, emanó– la segunda *sefirah* (*ḥokhmah*), llamada aquí *gavra'* (varón). La letra está implícitamente aludida en la afirmación de que los miembros son parte de la *sefirah* de *ḥokhmah*. Según este autor, todo el episodio de la creación del Golem está ya contenido en la combinación de las letras *bet-reish-'alef*: *Rava'*, *bara'*, *'evar*. Resulta evidente que el autor insinúa que los miembros representan tanto al hombre como a la mujer, y al mismo tiempo a todo el sistema de las *sefirot*[63]. De este modo, el episodio del Golem en el tratado *Sanedrín*, que trata de la creación artificial de un hombre, se convirtió en un relato simbólico sobre el proceso de la emanación del *anthropos* divino. Lo que falta aquí es el nexo entre la emanación y la técnica de la combinación de letras. Rava, el creador divino, no aparece como combinador de letras. La razón de ello no es evidente, pero puede estar relacionada con el hecho de que las letras no precedan a las *sefirot*, sino que sean emanadas junto con la segunda *sefirah*.

6. R. Isaac Luria Asquenazí

Tanto los escritos de R. Yosef Asquenazí como el *Sefer ha-Pli'ah* tuvieron gran difusión entre los cabalistas. Uno de sus mayores y más importantes admiradores fue R. Isaac Luria Asquenazí, apodado *he-'Arí* [acrónimo de «el Divino R. Isaac»], el más grande cabalista de Safed. Según su discípulo R. Ḥayim Vital, R. Isaac afirmó que el autor del *Comentario al Sefer Yeṣirah* fue «el más grande entre los sabios de la mística» –elogio muy infrecuente en Luria para un sabio medieval[64]–. Parece que R. Isaac también leyó el *Comentario a Génesis Rabbah*, ya que su maestro, R. David ibn Zimra, lo conocía, y R. Ḥayim Vital cita fragmentos del mismo[65]. De ahí que posiblemente sus especulaciones sobre el estatus del Golem y la creación de Rava sean fruto de la lectura minuciosa del mismo *'Arí*. De todos modos, es razonable suponer cierta proximidad entre la emergencia del hombre primordial en la mística de R. Isaac y el material que aparece en los escritos de R. Yosef Asquenazí.

Sin embargo, es probable que el uso del vocablo *golem* en el texto luriánico que veremos enseguida proceda de un pasaje central en el *Libro del Zohar*, donde figura una frase difícil, *izketa' be-gulma*, en el contexto del comienzo del proceso de emanación[66]. No cabe duda de que el *'Arí* conocía bien este texto y se interesó mucho en él, como prueban sus comentarios; pero al mismo tiempo parecen existir varias razones para suponer que los escritos de R. Yosef Asquenazí influyeron en el mito luriánico y en su terminología.

Según el mito cosmogónico de R. Isaac, el comienzo del proceso de la Creación consiste en la contracción de la luz divina, o en la retirada de la presencia divina de un espacio circular, que se convierte en el espacio para la Creación de los mundos. Dentro de ese espacio, llamado *tehiru*, queda un residuo de la luz divina llamado *reshimu*, que ha de constituir el material para la creación de los mundos que emergerán en procesos más tardíos. Según algunos textos luriánicos, la fuente del *reshimu* se halla en las raíces del mal, las cuales existían en el seno de la Divinidad aun antes del proceso de contracción. Como parte del proceso de purificación que tiene lugar dentro de la Divinidad, las raíces del mal se concentran en el *tehiru*, y de esa concentración surge el hombre primordial, *'Adam Kadmon*. Evidentemente se trata del proceso de creación o emanación de una figura humana a partir de un material, en dirección a un espacio esférico[67] destinado a ese propósito. Más allá de un vago parecido con la idea de que

el Golem fue hecho de polvo, o con la noción de que la formación del Golem es semejante a la del embrión en la placenta, existe aquí una afinidad terminológica muy peculiar con las concepciones expuestas anteriormente. En una de las versiones luriánicas del comienzo de la Creación hallamos el siguiente pasaje:

> La luz que se contrajo por arriba fue al modo de una piedra colocada en un estanque de agua [...], y de esta forma fue la contracción de la luz que se concentró arriba y dejó sitio libre [a] todas las turbiedades y la materialidad del juicio que estaban en la luz del *'Ein-Sof* (infinito), que está allí como una gota en el gran mar[68], y se hizo un Golem de las turbiedades y la materialidad del poder del juicio; como ya se dijo este Golem está rodeado por encima y por debajo y a los costados por la luz del *'Ein-Sof*[69]; y de ese Golem se propagaron los cuatro mundos: emanación (*'aṣilut*), creación (*bri'ah*), formación (*yeṣirah*), acción (*'asiyah*). Porque el Supremo Emanador, por su simple deseo de llevar a cabo su intención de actuar, se volvió e hizo descender un poco de esa misma luz que contrajo al principio, hacia dentro de ese Golem, pero no toda [la luz][70].

No cabe duda de que en este pasaje *golem* significa la materia que es fuente del mal, pero también la materia de la que fueron creados los cuatro mundos, ya que según el sistema luriánico el Hombre Primordial contiene los cuatro mundos[71]. Es posible, pues, asumir que el Golem es el material del Hombre Primordial. Parece que el descenso de la luz divina fue lo que infundió un espíritu en el Golem, hasta ese momento carente de alma.

Estimo que ese descenso equivale tanto a la infusión del espíritu en el Golem a nivel humano[72] como a la infusión del espíritu en las *sefirot* en las doctrinas de los cabalistas que precedieron a R. Isaac. Vale la pena señalar que en la antigua teúrgia caldea las estatuas eran consideradas sagradas sólo cuando la luz divina descendía dentro de ellas[73]. En otro lugar en el mismo texto, R. Isaac dice que las diez *sefirot* se formaron en este Golem[74], afirmación que recuerda mucho la noción de R. Yosef Asquenazí en cuanto al paralelo entre el Golem y las esencias de las diez *sefirot*[75]. Como ya señalamos, el estatus del Golem en los textos citados más arriba corresponde a las diez *ṣaḥṣaḥot*, que son las *sefirot* que están por encima de las *sefirot*[76], noción influida por la escuela de R. Yosef[77]. Agreguemos que era frecuente representar las *ṣaḥṣaḥot* en forma antropomórfica[78]. Por con-

siguiente, parece que la correspondencia entre el Golem y las esencias de las *sefirot* en los escritos de R. Yosef y la correspondencia entre éstas y las *ṣaḥṣaḥot* en los escritos del *'Arí* indican una concepción común a ambas escuelas, que puede resumirse así: la primera etapa del proceso teogónico contiene una figura antropomórfica, que precede en el tiempo y en importancia al sistema de las *sefirot*. En ambos casos, la palabra *golem* aparece relacionada con esa imagen antropomórfica. En otros trabajos anteriores de R. Isaac Luria en los que figura el término *golem*, el autor interpreta el vocablo zohárico *gulma* como un recipiente o instrumento carente de forma, que no posee el componente antropomórfico de sus escritos posteriores[79].

Antes de pasar a las etapas siguientes de la teosofía luriánica relacionada con el Golem, deseo sugerir que el *'Arí* se interesaba por la cuestión de la Creación como parte de un marco conceptual en cuyo centro se hallaba el Golem. En uno de sus cantos para Shabat, leemos: «Hacer almas / y espíritus nuevos con 32 senderos[80] / y tres ramas[81].

La frase *leme'bad nishmatin*, «hacer almas», es traducción aramea literal del versículo bíblico sobre Abraham y Sara «y las almas que hicieron en Harán», el cual, como ya vimos, fue interpretado como relativo a la creación del Golem[82]. La mención de almas nuevas alude al alma adicional concedida al judío con la llegada del Shabat, la cual se retira cuando éste finaliza[83]. Pero hay otra posible interpretación, corroborada por el contexto de la cita y especialmente por la mención de los 32 senderos. Como se sabe, esos 32 senderos consisten en las 10 *sefirot* y las 22 letras del alefato, tal como consta explícitamente al principio del *Sefer Yeṣirah*. Estimo, por lo tanto, que la creación de almas y las almas nuevas (concepto ya mencionado en conexión con el Golem[84]) pueden estar relacionadas con una práctica creadora que utiliza las letras y las *sefirot*. Existe, pues, una afinidad entre la creación de almas y la creación del Golem, ya que ambas operaciones utilizan las letras del alefato. La importancia de esta afirmación consiste en la posibilidad de que R. Isaac Luria se interesara en la creación del Golem también cuando se refería a la creación de almas por Dios.

7. R. Israel Sarug y sus fuentes

Un importante giro en la teosofía luriánica tuvo lugar en la obra de R. Israel Sarug, cabalista que actuó sobre todo en Europa a fines del siglo XVI

y comienzos del XVII[85]. Los investigadores sostienen que Sarug desarrolló un sistema cabalístico innovador que modificó de forma esencial la estructura del pensamiento luriánico clásico expuesto por los principales discípulos del *'Arí*. La diferencia crucial entre ambas concepciones reside, según los investigadores, en el hecho de que Sarug añadió una fase importante al proceso teogónico, que supuestamente no existía en el lurianismo original[86]. La «innovación» consiste en la teoría del divino *malbush* [vestidura], cuya trama está formada por las combinaciones de letras según la técnica del *Sefer Yeṣirah*. Esta textura de letras, llamada también *torá* (volveremos sobre ello), posee una función que recuerda la del *tehiru* en la mística luriánica: es el lugar en el que había de tener lugar la Creación; pero para que ello fuese posible era necesario plegar y eliminar la mitad de las combinaciones de ese lugar, destinado a ser el centro del proceso de la emanación, y sólo entonces podía ser creado el Hombre Primordial[87]. Obviamente, se trata de un significativo cambio respecto de la versión clásica de la mística luriánica. En el sistema cabalístico de Sarug, como en sus fuentes (a las que nos referiremos enseguida), la técnica combinatoria del *Sefer Yeṣirah* se halla ubicada por encima del proceso de la emanación de las diez *sefirot* y por encima de las combinaciones de las *sefirot* denominadas *parṣufim* [rostros] en el lurianismo. Los cabalistas que desarrollaron este nuevo sistema volvieron, de hecho, a la concepción más amplia del proceso de creación del Golem por medio de la técnica expuesta en el *Sefer Yeṣirah*.

Un examen superficial de la estructura del *malbush* revela que la misma consiste en combinaciones de letras basadas en la técnica descrita en el *Sefer Yeṣirah*. Esas combinaciones son idénticas a las que deben recitarse para crear un Golem, es decir, los 231 pórticos, y a los 231 pórticos que se utilizan para destruirlo[88]. La eliminación de los 231 pórticos inferiores puede explicarse como supresión de aquellas combinaciones que podrían anular la creación del *anthropos* divino. El texto de Sarug especifica incluso que las combinaciones plegadas simbolizan el principio del juicio (*din*), mientras que las que permanecen en su lugar simbolizan el principio de la gracia (*ḥesed*). Una concepción parecida apareció en nuestro análisis de las técnicas de R. Yosef Asquenazí[89]. Por ende, es posible suponer que la aparición del Hombre Primordial inmediatamente después de la mención de la técnica de combinación de letras constituye un paralelo de la técnica de creación del Golem, traspuesta al ámbito teosófico. Como vimos anteriormente, parte de la trasposición tuvo lugar en el mismo R. Isaac Luria,

en cuanto el Hombre Primordial emerge a partir del Golem[90]. A Sarug, que emplea el término *golem* del mismo modo que varias tradiciones atribuyen a Luria, o bien siguiendo sus fuentes en el círculo de Luria u otras[91], no le quedó sino atribuir el acto de permutación de letras realizado por el creador del Golem al Creador del Hombre Primordial. Esa trasposición es muy simple, ya que una larga serie de textos cabalísticos y precabalísticos describen la Creación del mundo como operación realizada por Dios mediante la combinación de letras *in illo tempore*[92]. Como vimos anteriormente, diversos cabalistas del siglo XIII concibieron la creación del Golem como un acto que compite con la Creación divina y por ende prohibido, tal como aparece en el *Sefer ha-Pli'ah*. En consecuencia, la distancia entre, por una parte, el hombre que realiza combinaciones de letras para crear un Golem y, por la otra, las combinaciones que fueron realizadas por Dios para crear al Hombre Primordial se ha reducido notablemente. Esa reducción facilita relativamente el paso del sistema cabalístico de Luria al sistema cabalístico de Sarug. En la mística luriánica tardía, un segmento mayor de las tradiciones sobre el Golem atraviesa un proceso de ontologización, que las convierte en el modelo básico de toda la teosofía.

8. Las fuentes de Sarug

Según el consenso vigente entre los investigadores, la proyección de la técnica de creación del Golem al ámbito teosófico fue considerada una innovación de Sarug o de algún otro cabalista luriánico. Sin embargo, esa conclusión no es inevitable y ni mucho menos la más razonable. La revisión de algunas tradiciones cabalísticas anteriores al *'Arí* posibilita una explicación alternativa. En una colección de fines del siglo XIII, que incluye también tradiciones místicas del norte de Francia provenientes del círculo del Querubín Especial[93], hallamos el siguiente pasaje:

> Sobre[94] el río de *kevar*: Los sabios lo llaman el Querubín Especial (*keruv ha-meyuhad*). Y éste es [el significado de] *kevar* según el secreto de *bekhor* (primogénito) de su boca, es una alusión a un asunto maravilloso. Y porque dijo[95]: «En el medio de la *Golah* (diáspora)», dijo [= escribió] *kevar* sin la *vav* y ello basta para quien lo entiende[96]. Y éste[97] [es el significado de] «Grande es nuestro Señor y muy poderoso»: ésos son los 231

pórticos en la rueda y todos se hallan en Su mano, y quien sabe pronunciarlos y combinarlos y hacerlos girar con cinco sílabas[98] creará una criatura como Rava, porque «una especie halló su semejante y se despertó», y el instruido se regocijará en ello[99].

El versículo aquí citado es la clásica prueba de la concepción especulativa en la literatura de *Shi'ur Komah*. En ella, y en otros ejemplos adicionales en la literatura judía medieval temprana, ese versículo constituye el punto de partida para los cálculos sobre la estatura y las dimensiones de la Divinidad. *Ve-rav koaḥ* [y alto de estatura] equivale en guematria a 236, que en miles de parasangas da la medida del cuerpo divino[100]. No cabe duda de que hay ahí una alusión a este tópico, ya que la frase *shi'ur komah* es mencionada dos veces en la misma página. Por lo tanto, se está aludiendo a un nexo entre la creación del Golem y el concepto del gigantesco *anthropos* sobrenatural del mundo superior, mencionado en la antigua teología judaica. Es posible que la diferencia entre 231 pórticos y 236 parasangas sea salvada aquí de alguna manera no especificada, como lo será en textos posteriores que analizaremos a continuación. De todos modos, parece que a fines del siglo XIII se hallaba difundida en el norte de Francia la noción de una afinidad entre las concepciones de *Shi'ur Komah* y la técnica de creación del Golem. Esa noción existió en un círculo de sabios interesados en cuestiones relativas a la creación del mundo[101]. El breve pasaje que citamos refleja, aparentemente, especulaciones más detalladas, cuyas huellas se revelarán sólo posteriormente, en los escritos de R. Yehuda Ḥaiyat a fines del siglo XV y en un tipo especial de mística que floreció en Jerusalén a mediados del siglo XVI. R. Yehudah Ḥaiyat –cabalista español que compuso la mayor parte de sus libros en Italia– intenta neutralizar el significado cuantitativo de las dimensiones indicadas en *Shi'ur Komah*, y establece que las mismas no se refieren al tamaño del infinito, el *'Ein-Sof*, sino a ciertos aspectos de los atributos divinos, es decir, a las *sefirot*. Así caracteriza a las medidas mencionadas en el libro:

Y todas esas parasangas [= leguas] en *Shi'ur Komah* son letras, cada una de ellas llamada legua porque fueron cortadas de la masa, como se cortan piedras de la montaña[102] [...], los nombres que se hacen reuniendo las letras y las combinaciones que se hacen de los alefatos en *Sefer Yeṣirah*, con los cuales fueron creadas las cosas[103].

Las cifras del pasaje anterior no figuran aquí, pese a que es evidente que R. Yehuda Ḥaiyat conocía una relación básica entre el antropomorfismo de *Shi'ur Komah* y el de *Sefer Yeṣirah*. Las *sefirot*, desde el punto de vista de la altura de Dios, son vistas como otra expresión de las combinaciones de letras en el *Sefer Yeṣirah* (en mi opinión, se trata de los 231 pórticos), las únicas percibidas como las permutaciones mediante las cuales fue creado el mundo. En otros pasajes del mismo libro se afirma que todo fue creado mediante la emanación o expansión de las letras (*be-hitpashtut ha-'otiot*). El significado principal de este proceso de emanación consiste en que las letras presentes en el pensamiento de Dios (el plano más elevado anterior al mundo de las *sefirot*) fueron acuñadas en sentido inverso como parte del proceso de emanación[104].

Según una noción reiterada en los escritos de R. Yosef ibn Ṣaiyaḥ, la emanación de las *sefirot* tuvo lugar como resultado de las combinaciones de letras del alefato según la técnica descrita en el *Sefer Yeṣirah*. R. Yosef destaca varias veces el nexo entre la palabra «Israel» y la creación del mundo, para lo cual la descompone en *Is-rael*: *yesh*, «existe» –es decir, la Creación–, y el anagrama *resh-alef-lamed*[105] (el mismo que vimos en Abulafia)[106] de los 231 (*resh-lamed-alef*) pórticos del *Sefer Yeṣirah*. Pero este sabio avanza más allá de la teoría del *Sefer Yeṣirah*, al afirmar que la emanación es activada mediante el proceso de combinación de letras:

> Ninguna parte de la emanación fue completa hasta que todas las partes emergieron según el secreto de la creación a partir de la nada (*meṣiyut ha-yesh me-ha-'ain*) por el poder de la combinación de letras que aluden a las *sefirot*, según los 231 pórticos que incluyen 462 casas, una con todas [las letras] y todas con una y así también todas las letras mencionadas en el *Sefer Yeṣirah*, y por eso cuando tomes alguna parte de la emanación hallarás en ella toda la emanación, constituida por los 231 pórticos en los que se halla toda existencia (*yesh*) y [ésta] salió de la nada, y por esa razón la emanación es llamada por el nombre de Israel, cuyo secreto es *yod-shin resh-lamed-alef*[107].

El aspecto antropomórfico del proceso de la emanación figura en otro escrito del mismo cabalista. En su grueso volumen *'Even ha-Shoham* escribe:

> Que sepas que la emanación y la creación se hicieron mediante 231 pórticos de letras del alefato mencionados en el *Sefer Yeṣirah*, la *'alef* con

todas y todas con la *'alef*, la *bet* con todas y todas con la *bet*, etc. Y con la adición de la letra *heh* con la que el Todopoderoso creó el mundo[108] serán 236, cuyo secreto es 236 miríadas de leguas, el secreto de *Shi'ur Komah* por el poder de la *Shekhinah*[109].

El paso de la técnica de combinación de letras a la Creación del universo –o, en terminología cabalística: la Emanación del universo– es más que evidente. La emanación incluye un ente antropomórfico, cuyas dimensiones se asemejan a las mencionadas en *Shi'ur Komah*, y que, muy sorprendentemente, son deducidas de los 231 pórticos del *Sefer Yeṣirah*. No está muy claro por qué Ibn Ṣaiyaḥ pasa de 231 a 236 pórticos, aunque la adición de la *heh* (cuyo valor numérico es 5) tiene su lógica: esa letra representa el sonido que pronunció Dios para crear el universo, es decir, para el mismo objetivo de las permutaciones de letras. De todos modos es evidente que Ibn Ṣaiyaḥ quería llegar al número 236, descrito en el texto en términos deliberadamente antropomórficos, como prueba la referencia a *Shi'ur Komah*.

Antes de ocuparnos de otros escritos de Sarug, quiero señalar que el contexto que surge de los de Ibn Ṣaiyaḥ recuerda mucho los escritos de los *ḥasidim* de Asquenaz, por motivos sobre los que no puedo extenderme aquí. Baste recordar que el número 236 indica las 236 menciones del nombre Abraham (no Abram) en la Torá[110].

9. Otros textos de Sarug

La asociación entre los 231 pórticos y las 236 miríadas de leguas se encuentra en cierto número de textos escritos por cabalistas de la escuela de Sarug. Por ejemplo, uno de ellos menciona los 231 pórticos del *Sefer Yeṣirah* que constituyen el *malbush*, y las letras que generan el *malbush* superior (cósmico) son descritas de la siguiente manera:

> Las letras se extienden por toda la extensión de la vestidura porque cada una de ellas posee el ancho de toda la vestimenta, y el ancho de la vestimenta es 236 miríadas de parasangas y corresponde al *kavod* que se sienta en el trono, como lo indican los capítulos de los *heikhalot* que compuso R. Ismael ben Elisha el gran sacerdote, con su maestro R. Neḥunia ben ha-Kanah y R. 'Akiva y los compañeros de R. Ismael. El ancho del *kavod* sentado en la silla es de 236 miríadas de parasangas[111].

Nuevamente se manifiesta el vínculo entre las permutaciones de letras del *Sefer Yeṣirah*, que crean el *malbush*, y la estructura antropomórfica de *Shi'ur Komah*. Es interesante que el Hombre Superior sea descrito aquí como *kavod* (Gloria), es decir, un ser no idéntico al grado supremo del mundo divino. La palabra *kavod*, en tanto designación del *anthropos* original distinto de Dios, ya aparece en escritos teológicos de los *ḥasidim* de Asquenaz[112]. Nuevamente se evidencia la relación entre un aspecto determinado del enfoque especulativo del Golem y las concepciones del jasidismo asquenazí. Aquí hay que destacar que en textos gnósticos antiguos, cuya afinidad con los mitologúmenos hebreos puede ser probada, se encuentra la noción de que combinaciones de dos letras se hallan vinculadas a los miembros de un hombre gigantesco[113]. ¿Acaso es posible suponer que esas fuentes medievales reflejan una tradición tan antigua? No puedo dar una respuesta concluyente, pero tiendo a considerarlo afirmativamente. Es de esperar que nuevos materiales puedan esclarecer este punto. Por ejemplo, una aclaración de la naturaleza del vínculo entre el *Sefer Yeṣirah* y el *Shi'ur Komah* en la Antigüedad o en la Edad Media puede llevarnos a comprender mejor el trasfondo del vínculo entre los 231 pórticos y las 236 miríadas de leguas[114]. A mi juicio, la existencia de estos dos textos anteriores a los escritos de Sarug indica que la relación entre los 231 pórticos y el *anthropos* gigantesco formado en el mundo superior no fue una innovación de este último.

La elaboración más detallada sobre la naturaleza del vínculo entre la técnica de permutación presentada por el *Sefer Yeṣirah* y la figura antropomórfica en el ámbito divino se encuentra en *'Emek ha-Melekh* de R. Naftali Bakharakh, famoso continuador de Sarug. Este autor expone la correlación entre las combinaciones de los 231 pórticos y cada una de las configuraciones divinas (*parṣufim*) características de la Cábala luriánica[115]. Mientras que los textos atribuidos a Sarug no manifiestan una conciencia de la afinidad entre la técnica del Golem y la estructura de su teosofía, la misma aparece claramente en *'Emek ha-Melekh*. Al ocuparse de las combinaciones de letras que generan el *malbush*[116], R. Naftali Bakharakh menciona expresamente la técnica de creación del Golem mediante las permutaciones, tal como figura en el *Sefer Yeṣirah*. Si bien no entra en un análisis de su significado, es evidente que tiene conciencia de la afinidad entre esas diferentes técnicas de permutación.

Creo que el hecho de que Bakharakh haya percibido la afinidad entre la teosofía de Sarug y la técnica del Golem nos ayuda a entender el sen-

tido de la afirmación de R. Yosef Shlomo Del Medigo, el sabio de Candia (Creta) influido por Sarug e interesado en la creación del Golem, a quien Bakharakh describe como uno de sus discípulos[117]. Del Medigo fue uno de los primeros que citaron los textos de Sarug, considerando que los mismos pertenecen al corpus de los escritos auténticos de R. Isaac Luria. Como veremos, conocía varias leyendas y escritos relativos al Golem o a criaturas semejantes al Golem. Según él, existe una alusión a los 231 pórticos del *malbush* ya en el *Sefer Yeṣirah*, al que incluso cita al referirse a la elaboración saruguiana del *malbush*, junto con la interpretación de R. 'Azriel (que Del Medigo atribuye a Naḥmánides) según la cual la creación del *yeṣur* y del *dibur* [habla] se realizó mediante los 231 pórticos[118].

La teosofía sabtaísta, tal como la formuló Natán de Gaza, fue influida por ciertos elementos de la doctrina de Sarug respecto al proceso de la emanación y al rol de Golem como materia prima de esos procesos: el Golem simboliza tanto el grado supremo de la *ḥokhmah*, es decir, la materia por excelencia y carente de forma, como la materia inferior, idéntica a las *klipot* [cortezas] que han de ser corregidas en el futuro por el Mesías. Hasta donde yo sé, el aspecto antropomórfico del Golem y la relación entre las combinaciones de letras y la emergencia del Hombre Superior no constituyen temas centrales en la teosofía cabalística del sabtaísmo[119].

III. La época del Renacimiento

11. Concepciones sobre el Golem en Europa occidental en los siglos XVI y XVII

1. R. Abraham Bibago [Vivas]

La época del Renacimiento demostró un intenso interés por la creación de antropoides, como prueban los escritos de autores tanto judíos como cristianos. El fenómeno es particularmente conspicuo en Italia, donde los centros de la cultura judía, a diferencia de los españoles, se mantuvieron intactos en los siglos XV y XVI. No obstante, todavía en la España anterior a la expulsión de 1492 fue redactado un texto que utiliza al Golem talmúdico en el marco del esfuerzo de los judíos por probar la superioridad de su antigua Torá sobre la filosofía y la ciencia griegas. Justamente en ese período de efervescencia sin precedentes en la cultura cristiana, procuraron varios autores judíos (casi todos ellos cabalistas) presentar el motivo del Golem como prueba de los logros exclusivos del misticismo judío. R. Abraham Bibago, filósofo que vivió en Aragón a mediados del siglo XV, escribe[1]:

> Dado que la descripción de la Carroza (*Merkavah*) es tan perfecta y magnífica, cómo puede decirse que ella es [igual a] la sabiduría divina [teología] de los filósofos. Por lo cual yo pienso que la sabiduría que llaman natural y la sabiduría de la Divinidad pueden entenderse de dos maneras. La sabiduría de la naturaleza [es primero] el conocimiento de las cosas genéricas y las causas compartidas en general por todas las partes que sufren cambios y los entes que se corrompen; y [luego] la comprensión de dichas causas en sus calidades y cantidades, a fin de realizar, mediante un trabajo intelectual y la ciencia natural, operaciones naturales a través de la mezcla de los componentes según su calidad y cantidad[2], de modo que el experto puede hacer criaturas naturales y mixturas particulares, como lo hace la misma naturaleza. También la sabiduría de la Divinidad puede examinarse [del mismo modo]. La primera [de sus formas] es la sabiduría que se aprende en los libros, es decir el conocimiento del Ser en tanto que es, y las partes en las que se divide, como la división entre sus-

tancia y accidente, realidad y potencialidad, lo uno y lo múltiple. De ese modo, se logra [saber] la causa de la sustancia concreta. Y la segunda [es] la *hamshakhah* (experiencia mística) y la *devekut* (unión mística), por la cual la esencia del mundo intelectual y espiritual es incorporada al intelecto humano, y se la llama *hamshakhah* y *devekut*[3] y *nevu'ah* (profecía). He aquí que los eruditos en lo natural y en lo divino podemos obtener de los libros de los sabios algo de los aspectos de la primera parte, y no es imposible que un sabio de las naciones [es decir, un gentil] los comprenda. Pero los otros aspectos [los de la segunda parte] no son [accesibles] sino para los temerosos de Dios y temerosos de Su Nombre, sabios de la verdad y expertos en la Torá, de la que provienen y provendrán todas esas perfecciones y sus semejantes. Y la prueba es que todo sabio en la naturaleza de entre los sabios de las naciones no alcanzó el nivel de creación de una criatura novel [mediante] el orden natural, en cambio Rava creó un ternero y un varón y lo envió a R. Ḥayy y [el varón] no le respondía. Y parece que ese sabio [Rava], por su sabiduría en las cuestiones de la creación y su sabiduría de la naturaleza en el segundo sentido, creó un varón, es decir, hizo mediante la mezcla y combinación de elementos una forma semejante a la forma del hombre, y R. Ḥayy lo vio y habló con él pensando que era un hombre. Pero como [el antropoide] no poseía la forma humana completa, que es la forma intelectual, influida por el mundo de la inteligencia, porque esta forma no vino a él, no le contestó ni una palabra [...], y por esa razón le dijo: «Tú eres de la *ḥavraya'*», es decir, [resultado de] una operación [realizada mediante] la sabiduría de los *ḥaverim*, y ésa no es de ningún modo una sabiduría natural. Ello coincide con lo que dijo el filósofo en el capítulo 15 de *Animalia*[4], que el ratón nacido de padre y madre y el nacido de la tierra perecedera son dos clases diferentes. Y por eso le dijo: «Torna a tu polvo», es decir, «tú no posees sino una imagen y una forma etc.»[5].

Bibago distingue entre la cognición intelectual y la cognición mística. La primera coincide con la teoría del conocimiento de Aristóteles y se aplica a la física y a la metafísica aristotélicas; la segunda se formula en términos originados en la teoría del conocimiento místico de Ibn Tufail y las fuentes judaicas. Sin embargo, es conspicua la ausencia de los elementos del *Sefer Yeṣirah*, especialmente en vistas de que Bibago conocía la Cábala y tenía una actitud positiva ante ella[6]. Bibago caracteriza la «verdadera sabiduría» como un conocimiento que otorga superioridad a los

judíos, y quizás se halle implícito en ello una noción de la Cábala como conocimiento práctico –y no como doctrina teosófica–. Bibago no identifica el relato de la creación con el *Sefer Yeṣirah*, como hicieron varios sabios anteriores a él[7]. La historia del Golem en el tratado *Sanedrín* es interpretada como la exposición de un tipo superior de conocimiento natural, que no es lingüístico por naturaleza, sino que comprende la aplicación práctica de una ciencia teórica que pertenecía exclusivamente a los sabios de Israel.

2. R. Yoḥanan ben Isaac Alemanno

A fines del siglo XV, en el norte de Italia, R. Yoḥanan Alemanno incluyó en sus escritos diversas tradiciones relacionadas con el Golem[8]. Como veremos, Alemanno conocía la tradición asquenazí sobre la creación del Golem, así como la concepción de Abulafia, la interpretación de R. Yosef Asquenazí al *Sefer Yeṣirah*[9] y el tratamiento de la creación de un hombre artificial en textos no judíos. Esa combinación sin precedentes de fuentes diversas parece atestiguar el notable interés que la creación de un antropoide despertaba en el Renacimiento. Comenzaré citando un pasaje que presenta a Abraham como un autodidacta[10] que estudió por sí solo los detalles incluidos en el *Sefer Yeṣirah*, y luego alcanzó los poderes necesarios para crear:

> También comprendió cómo grabar las letras en su alma y las excavó una a una y las combinó una con otra y logró hacer esas maravillas y creó nuevas criaturas[11] dotadas de alma vital, como los antiguos sabios que crearon un ternero y una figura humana, aun cuando ésta no poseía el poder humano, y comprendió que a partir de esas letras fueron creados todos los seres[12].

Sólo después de la etapa en la que creó objetos mudos alcanzó Abraham la experiencia extática, en cuyo transcurso contempló el mundo de las *sefirot*, que se le reveló como una «visión repentina» (*hashkafah pit'omit*)[13]. Ahora bien, ese orden según el cual el momento de la Creación precede al momento superior de la experiencia mística parece un desarrollo tardío en el pensamiento de Alemanno, ya que en un texto anterior, *Likutim* (*Collectanea*), había escrito lo siguiente:

El Relato del Génesis (*ma'aseh ber'eshit*)[14] es el conocimiento de las esencias (!) de las cosas, de manera que se conocen las formas [en sí mismas] y no solamente sus efectos. Porque el conocimiento de las acciones es la sabiduría de la naturaleza que se aprende mediante la especulación. Y el conocimiento de las esencias es la sabiduría de la profecía[15], que se conoce por una revelación repentina, y de ella deriva el conocimiento de las raíces de las cosas perecederas, de modo que [se conoce] la composición de esas raíces[16] en la rueda [o: esfera] de las letras (*galgal ha-'otiot*)[17], y él sabrá combinarlas según la sabiduría del *Sefer Yeṣirah*, hasta que de ese conocimiento sepa crear una criatura como lo hicieron Abay y Rava[18], que crearon un ternero de tres años, pues está escrito[19] que sabía combinar las letras con las que se creó el mundo[20].

En este fragmento, el conocimiento no es resultado de un proceso natural y racional, sino de una revelación de los principios del cosmos –revelación que posibilita poner en práctica ese conocimiento para crear un hombre–. Alemanno atribuye el poder creador inherente en las letras no sólo a los poderes mágicos de éstas (que constituyen una teoría completa, cuyos detalles se transmiten oralmente de un sabio al otro), sino a la elevación del místico a una visión extática, en la cual alcanza el conocimiento de los arquetipos que rigen el mundo inferior, y luego hace uso de ese conocimiento[21]. El misticismo es presentado como una etapa preparatoria para el logro más elevado que le es posible a un hombre: la acción mágica. Esa concepción recuerda la localización especial de la unión mística como etapa previa a la creación del Golem, tal como vimos anteriormente[22]. La noción según la cual el conocimiento supremo se expresa mediante un acto creador concuerda con otras afirmaciones de Alemanno, por ejemplo que la magia es la cúspide del desarrollo humano.

Un texto adicional de la misma época nos permitirá entender mejor los pasajes citados. Trata de la creación mediante la permutación de letras, tema central en la magia renacentista. En su *Collectanea*[23], Alemanno cita, con leves cambios, la técnica de creación de seres artificiales de R. Eleazar de Worms, sin comentario alguno, limitándose a copiar, en la misma página, un fragmento de *Libro de los frutos* de Claudio Ptolomeo, también conocido como *Centiloquium*, y el comentario de Ali ibn Ragel. La cita de Ptolomeo es la siguiente:

> Las formas en el mundo de la composición[24] obedecen a las formas de las esferas. Por eso los maestros de los talismanes las grabaron en el polvo de las estrellas, en forma del objeto que querían fabricar.

El comentarista árabe explica, en el texto reproducido por Alemanno, que existe una estrecha correlación entre las formas del mundo celestial y las del mundo terrestre, y por ello «los maestros de los ídolos (*ṣalamim*) bajan el polvo de las estrellas (!) hacia esas formas esféricas y su ascenso desde el oriente, y ornamentan al mismo tiempo sus formas con piedras». En el margen de esta explicación hermética, según la cual la magia está relacionada con la emanación de las estrellas hacia ídolos preparados según las características de una determinada estrella, escribe Alemanno:

> Éste es el secreto del mundo de las letras, que son formas y sellos [para] recibir las emanaciones espirituales superiores, a medida que los sellos recogen la emanación de las estrellas.

En oposición a la magia «extranjera», que se basa en ídolos o estatuillas semejantes al mundo de las esferas, Alemanno propone una versión judía de la magia, según la cual el mundo superior está compuesto por las formas puras de las criaturas. Además, el mundo superior es concebido como el mundo de las letras, y en el mundo material es posible absorber su emanación mediante el uso de las letras del alefato, que funcionan como talismanes y sellos. Parece que Alemanno entendió las afirmaciones de R. Eleazar en términos de la magia astral que él mismo propone. Ello puede deducirse de la semejanza entre «mundo de las letras» y «esfera de las letras», que aparece en otro texto de Alemanno que trata de la creación mediante el *Sefer Yeṣirah*. Esta noción no es tan novedosa en el judaísmo; ya en el *Sefer ha-Ḥayim* se interpretaba al Golem en términos astrales. Deseo destacar que en este texto la técnica de creación del Golem es presentada como el paralelo judío a la magia astral y talismánica. ¿Vio Alemanno en el Golem un instrumento para absorber la emanación superior, una vez creado mediante letras concebidas como talismanes? Otros textos de Alemanno sobre temas diferentes sugieren que la respuesta es positiva. Por ejemplo, Alemanno explica que Moisés atrajo la emanación astral hacia el mundo terreno mediante el uso de una técnica lingüística:

> Los cabalistas sostienen que Moisés nuestro maestro, en paz sea su reposo, era experto en la realidad del mundo espiritual llamado por ellos el mundo de las *sefirot* y mundo de los Nombres Divinos o mundo de las letras, y sabía orientar sus pensamientos y plegarias de modo tal que corregía con sus palabras la emanación divina, que ellos llaman flujos, para infundirla en el mundo inferior, según su voluntad y para renovar mediante las letras y su emanación todo lo que deseaba [...], y en todo momento en que era necesario renovar signos y maravillas en el mundo, solía rezar y pronunciar Nombres y palabras y meditaciones, hasta que corregía el influjo de tal manera que emergían y se renovaban en el mundo fenómenos nuevos que no eran naturales[25].

Moisés, por lo tanto, actuaba como un mago sefirótico, que podía dirigir sus pensamientos y plegarias a las fuerzas divinas adecuadas, y de ese modo crear los objetos que le eran necesarios. En otro texto de Alemanno, Moisés incluso «preparó el becerro [de oro] sin otro fin que el de hacer descender las fuerzas espirituales mediante un cuerpo»[26]. Por ende, la preparación de una forma inferior es un acto legítimo desde el punto de vista religioso. ¿Constituía también el Golem una forma aceptada de atraer la emanación divina, como lo fue el becerro de oro? Según el pasaje siguiente, parece que sí:

> A tal punto llegó la antigua sabiduría, que en los libros atribuidos a Enoc a quien Dios llevó[27] y a Salomón que fue el más sabio de los hombres, y a muchos hombres perfectos, [éstos] se jactaron de realizar operaciones mezclando cosas diversas y cotejando cualidades para obtener formas nuevas (*ṣurot ḥadashot*)[28] en plata y oro, y en vegetales y animales, que no existían, y formas divinas que anuncian el futuro, leyes y costumbres y espíritus de estrellas, ángeles y demonios, mediante los cambios en su naturaleza, por los cuales se diferenciaron los hombres, sea [la diferencia] poca o mucha[29].

La creación de las nuevas formas es descrita en términos herméticos, como una combinación especial de lo animado y lo inanimado. Su objeto es generar un ente que pueda predecir el futuro; es razonable suponer que las «formas» son iguales a las estatuillas de forma humana construidas por magos herméticos y neoplatónicos. De ser así, se deduce que la forma del antropoide era usada para atraer la emanación superior, como ocurrió

con la forma del becerro de oro. No hay prácticamente dudas respecto a la semejanza entre el Golem, criatura a imagen del hombre (descripto inmediatamente antes del pasaje sobre Ptolomeo, que trata de la atracción de la emanación mediante la combinación de letras), y el ente de forma humana mencionado en ese pasaje, también él concebido como instrumento para atraer la emanación superior. Por lo tanto, el Golem aparece descrito en los términos de la magia astral de Ptolomeo, al igual que el becerro y las estatuillas. Si esta conclusión es cierta, podemos decir que Alemanno propone indirectamente una integración de, por un lado, la técnica clásica de los *ḥasidim* de Asquenaz, y, por el otro, la magia hermética que utiliza conceptos y términos astrales. Esta afirmación es corroborada por otro fragmento de los escritos de Alemanno que figura en su comentario al Cantar de los Cantares, *Ḥeshek Shlomo*. Según Alemanno, sólo los profetas pueden entender las palabras de otros profetas, porque éstos no se dirigieron a la masa del pueblo sino a quienes poseen poderes similares a los de ellos mismos:

> Con sabiduría, comprensión y conocimiento y en toda tarea, combinar las letras con las que fue creado el mundo, como dijeron nuestros sabios de bendita memoria[30]: «Beṣal'el sabía combinar las letras con las que fue creado el mundo», y ese secreto pertenece a los secretos de la profecía[31] y no hay ninguno que se le iguale, porque con él puede el sabio estudioso lograr la calidad de la combinación material y las medidas de los elementos que se mezclan y fusionan, de modo tal que podría tomar de los cuatro elementos porciones mensuradas de manera que alcancen el nivel del esperma humano, y dándole un calor determinado como el calor del útero de la mujer, le sería posible engendrar un hombre sin el semen del macho y la sangre de la hembra, y fuera [de la intervención] de machos y hembras. Ello sería considerado por todos los científicos una sabiduría maravillosa, así como es maravillosa la sabiduría de los médicos expertos que saben combinar medicinas opuestas y fusionarlas de manera adecuada para curar a los enfermos de enfermedades que pasan de órgano a órgano. Es lo que ocurre con el profeta que conoce el significado llano de las fuerzas espirituales[32], que corresponden a los elementos básicos de las formas que se aplican a los materiales, y ellos [los profetas] las llamaron con el nombre de las letras, como se explica en el *Sefer Yeṣirah*. Y [el sabio] supo luego combinarlas y componerlas de modo que de esa combinación surgiera de hecho una forma animal o una forma humana. Ésta

es una extraordinaria e insuperable sabiduría, porque de ella provienen todas las enormes maravillas, y sobre esto dijeron los sabios de bendita memoria que Rava creó un ternero de tres años y creó un varón cuando estudió el *Sefer Yeṣirah*, y ése es [el significado de] el relato de la Creación[33], sobre el que dijeron nuestros sabios[34]: «Está prohibido estudiar el relato de la Creación siendo [más de] dos personas»[35].

Las permutaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* aparecen aquí como vía para comprender varias cuestiones diferentes, pero con una característica común: la clave del éxito en cada uno de los casos reside en el conocimiento detallado sobre el modo de combinar elementos secretos. Los temas son la Creación del mundo mediante letras, la obtención del don de la profecía y la creación de una forma artificial de ternero o de hombre. La técnica de permutación es semejante a la creación del hombre mediante el uso de ingredientes del semen humano –si es que se conocen las proporciones exactas de los ingredientes–. Pero existe un proceso más sublime que el cuasi-alquímico de combinación de componentes materiales[36]: se trata del acto de creación extática de la forma humana, posible mediante el conocimiento de los modos de combinar las fuerzas espirituales y astrológicas, que constituyen la base material de la conformación deseada (hombre o ternero), si es que la combinación es correctamente realizada. Aquí la creación del Golem es considerada un acto puramente astral, aun más que en el pasaje del texto sin título de Alemanno que citamos más arriba. Creo que esta noción de la creación prueba que las letras funcionan como signos talismánicos, que pueden combinarse de tal manera que atraigan la emanación superior, de forma que se produzca la forma deseada[37]. Esta descripción de la creación del Golem no incluye en ningún momento el polvo, y parece que el sustrato de la forma es provisto por la cristalización de una determinada combinación de las fuerzas astrales, forma cuyo origen se encuentra en el mundo que está por encima de los astros y desde allí desciende sobre ese sustrato. Por lo tanto, el Golem está constituido por letras, por fuerzas astrales y por una forma supraastral. En base a otros escritos de Alemanno es posible entender que el plano supraastral es el mundo de las *sefirot*, concebidas como las formas de las letras que funcionan como su material, exactamente como en el último pasaje citado[38].

En otro texto de enorme interés sobre el relato del Génesis, reencontramos el tema de la formación de criaturas:

El relato del Génesis, en sus raíces primeras, trata de las diez *sefirot* que Abraham contó en su libro *Sefer Yeṣirah*, puesto por escrito por R. 'Akiva, y de las letras con las que [Dios] formó toda criatura, las que conoció Beṣal'el, el que mora en la sombra de Dios, quien entendió las combinaciones de letras con las que fue creado el mundo. Y los restantes a quienes Dios convoca de generación en generación para enseñarles las combinaciones de letras mediante las cuales se crearon las criaturas, [lo cual] no le es posible a la mayoría del pueblo de carne y hueso. Por ello nuestro maestro Moisés nos lo ocultó y comenzó por el relato revelado del Génesis, para que el pueblo lo conociera[39].

Es decir, el poder creador de las combinaciones de letras es parte de la Torá esotérica, oculta a la masa del pueblo por Moisés, y revelada solamente a unos pocos escogidos. En el marco de esta noción global de la técnica lingüística, también la creación de seres vivos es descrita como parte del relato del Génesis. Esta concepción está aparentemente influida por la de Abraham Abulafia, para quien el tema del *Sefer Yeṣirah* es el relato del Génesis[40]. En los textos que citamos, Alemanno no utiliza la palabra *golem*, pero se refiere al pasaje de *Sanedrín* y al *Sefer Yeṣirah*. Este enfoque de la creación del Golem recuerda el que encuentra un vínculo entre el cuerpo astral o *ṣelem* y el término *golem*, del que nos ocuparemos más adelante[41].

3

No hemos revisado todos los detalles de la posición de Alemanno, pero era importante exponer sus puntos principales, no sólo por su relevancia sino también debido a la posibilidad de que su doctrina haya influido en uno de sus contemporáneos, quien al parecer puso en práctica la interpretación astrológica del Golem. Es necesario señalar que Alemanno difiere de la postura de Bibago por cuanto incluye componentes destacados de las concepciones de los *ḥasidim* de Asquenaz y de Abulafia respecto a las combinaciones de letras, y también por cuanto adopta la magia astral; pero, pese a esas sustanciales diferencias[42], ambos autores comparten un rasgo importante: el factor naturalista, según el cual el antropoide es creado mediante el conocimiento de las proporciones entre los diversos componentes del cuerpo humano. Para Alemanno, no basta con conocer la ciencia del *Sefer Yeṣirah* para crear un Golem: es necesario

ser experto en medicina y ciencias naturales, las cuales consideran el cuerpo desde el punto de vista bioquímico. De ese modo, la doctrina de Alemanno marca el paso del enfoque tradicional, que consideraba al Golem en términos de una gnosis lingüística, a un enfoque más complejo, que integra el naturalismo árabe y la antigua magia judía. Esta síntesis puede expresarse también en terminos geográficos: la tradición filosófica judeoespañola –influida por el *Sefer Ḥayei ibn Yaktan* de Ibn Tufail y por la tradición mágica árabe basada en la astrología (que también influyó mucho en España)– se integra con la tradición lingüística asquenazí a través de un sabio residente en el norte de Italia; el resultado es una teoría más compleja sobre la cuestión del Golem. En otras palabras: la tradición mágico-mística judía que conoció Alemanno puede entenderse mejor a la luz de las doctrinas de los mejores filósofos de la época, uno de los cuales fue Ibn Tufail (o así lo consideró Alemanno). La integración de la teoría de la Creación mediante combinaciones de letras, por una parte, con la noción de que también la naturaleza puede realizar combinaciones de elementos que dotan a la materia de la capacidad de recibir facultades espirituales, por la otra, constituye parte del intento comprehensivo de Alemanno de explicar la Cábala en términos filosóficos. En este contexto quiero proponer la hipótesis de que Alemanno combina una visión naturalista de la emergencia del hombre, en tanto proceso resultante del equilibrio entre diversos componentes básicos, con la técnica de combinación de letras al estilo del *Sefer Yeṣirah*, y que su doctrina incluso hace uso del alambique. Se trata sólo de una hipótesis, basada en el hecho de que, en el programa ideal de estudios que propone, Alemanno recomienda el estudio de la alquimia y la ciencia del alambique, y luego el de la medicina y la farmacología[43]. Aún más: en uno de los pasajes que citamos, se compara la creación del Golem con la ciencia médica, aun cuando esa creación es concebida como una ciencia más elevada, es decir, como sabiduría extática[44]. Si fuera posible probar que en los escritos de Alemanno (la mayoría de los cuales continúan manuscritos y no han sido impresos) existe, por una parte, una combinación de elementos alquímicos, mágicos y lingüísticos, y por la otra el uso del alambique, podríamos considerar su obra como el punto de giro entre el enfoque mágico medieval y el enfoque más experimental que comenzó a surgir en el Renacimiento. En este contexto, conviene recordar que Alemanno era médico de profesión, y que es posible que su interés por el Golem no respondiera solamente a curiosidad intelectual sino también a cuestiones profesionales[45].

Deseo examinar un punto del relato de la creación del Golem que citamos anteriormente, tomado del texto sin título de Alemanno. En él aparece la siguiente oración: «Obtener formas nuevas (*ṣurot ḥadashot*) [...], formas divinas que anuncian el futuro, leyes y costumbres y espíritus de estrellas, ángeles y demonios»[46]. Aquí las formas divinas son creadas a partir de elementos pertenecientes a las áreas naturales. Como propuse más arriba, Alemanno parece influido por las concepciones de la magia hermética; la compleja naturaleza de las estatuas y el hecho de que fueran concebidas como fuente de revelaciones nos indican una influencia de la magia pagana. Sin embargo, la afirmación de que las formas divinas, es decir las formas complejas, promulgan leyes prueba aparentemente una influencia de otro tipo. En los escritos del célebre alquimista musulmán Jabir ibn Ḥayan, la producción artificial más perfecta es denominada *ashab al-nawamis*, «los legisladores» o «los profetas»; su naturaleza peculiar es también llamada «legislativa», *namusi al-tiba'*[47]. Por ende, el producto artificial, según Ibn Ḥayan, es diferente al Golem de la tradición judaica, porque está dotado de alma y de inteligencia. Al atribuir a las formas divinas la facultad de profecía, Alemanno da por sentada la existencia de esas facultades. Parece probable que una tradición derivada de la alquimia árabe medieval influyera en la concepción de Alemanno al respecto.

Antes de referirnos al interés demostrado en los círculos cristianos por el Golem judío, deseo señalar la existencia de al menos un breve texto adicional originado en España, el cual se ocupa del Golem desde fuera de la tradición clásica de la mística judía. Conocido como *'Igueret ha-Teshuvah* y atribuido a R. Isaac ibn Latif, de hecho fue escrito a mediados del siglo XIV[48]. *'Igueret ha-Teshuvah* menciona la opinión de Ibn Sina (Avicena)[49] según la cual es posible que, debido a los movimientos de los cuerpos celestes, los elementos creen, mediante un proceso de combinación[50], «una criatura sutil y pura». Este ser posee la capacidad de recibir «un influjo divino», y así lograr que su alma alcance las alturas superiores mediante su actividad intelectual[51]. Este ser maravilloso, capaz de alcanzar la comprensión de la Causa Primera (*Primum Mobile*), se parece en su perfección a Adán. Sin embargo, esta criatura es creada por vías naturales, por una extraordinaria concurrencia de hechos, y no por un ser humano; con todo, resulta interesante que textos que se ocupan de una creación no humana de un Golem se encuentren en escritos de un autor hispanojudío.

4. Ludovico Lazarelli

Las relaciones relativamente abiertas entre intelectuales judíos y cristianos en Italia a fines del siglo XV y comienzos del XVI constituyen un raro ejemplo del intercambio conceptual entre religiones. Uno de los resultados más significativos de esas relaciones fue la conformación de un nuevo campo dentro de la teología cristiana: la Cábala cristiana. La influencia de la Cábala en los círculos cristianos aumentó notablemente en la década de 1580, cuando Flavio Mitrídates, judío apóstata que fue maestro de Pico della Mirandola, tradujo un considerable corpus cabalístico del hebreo al latín. Dicho corpus incluyó textos de R. Eleazar de Worms y de R. Abraham Abulafia, pero no figura en él receta alguna para la creación de un Golem. Sin embargo, al menos dos textos sobre la creación del Golem llegaron, por otras vías, a pensadores cristianos, ya que Ludovico Lazarelli y Johannes Reuchlin conocieron recetas medievales. Ludovico Lazarelli[52], intelectual italiano de fines del siglo XV, escribió en su diálogo *Crater Hermetis*:

> Abraham enseñó [...] en el libro llamado *Sefer Yeṣirah*, que es un tratado sobre la Creación[53], cómo crear hombres nuevos: ve hacia una montaña desierta, donde no pastorea el ganado, y toma de su centro tierra (*'adamah*) roja y virgen, y crea con ella un hombre y arregla sus miembros de acuerdo con las letras[54].

Como ya advirtió Scholem, el pasaje está influido por la receta de R. Eleazar de Worms[55]. Efectivamente, los detalles se parecen a su fórmula más que a cualquier otra, pero no hay que descartar la posibilidad de que el texto latino se base en otro desconocido, probablemente perteneciente al círculo de los *ḥasidim* de Asquenaz. De todas formas, lo interesante del texto no reside en los detalles de la receta, sino en la interpretación alegórica que propone su autor cristiano. Lazarelli interpreta el ganado como símbolo de los sentidos, y la tierra roja (idéntica al primer hombre, *'Adam*), como símbolo de la inteligencia del sabio. Aún más interesante es que esa creación sea equiparada con la Creación divina, generada mediante la pronunciación, por parte del místico, de palabras formadas por letras como elementos[56]. Por tanto, las combinaciones de letras eran consideradas el sustrato material del acto de la Creación divina, y por ende su pronunciación por el sabio infunde vida en la creación material. Por aña-

didura, todo el proceso es presentado por Lazarelli como un nuevo nacimiento espiritual de Fernando, rey de Aragón. Parecería que la espiritualización de la creación del Golem hubiera sido influida por dos fuentes: la interpretación espiritual de R. Yoḥanan Alemanno de la fórmula de R. Eleazar de Worms, y la comprensión espiritual de la creación del Golem tal como aparece en la Cábala extática. En la misma página en la que Alemanno presenta la receta asquenazí de R. Eleazar de Worms, cita también el *Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'* de Abulafia. De modo parecido a Lazarelli, Abulafia consideró que la creación verdadera es resultado de la actividad intelectual del rey y no de su actividad corporal. Parece también que la inducción de elementos espirituales en el rey está relacionada con la atracción de los mismos mediante la magia astral, según el método de Alemanno presentado más arriba. Estos puntos de semejanza permiten suponer que existió algún contacto entre ambos intelectuales del norte de Italia, y que en los escritos de Lazarelli existen huellas de la concepción de Alemanno sobre el Golem.

5. Johannes Reuchlin

El interés de Lazarelli por el Golem fue compartido por Johannes Reuchlin, uno de los más célebres cabalistas cristianos de fines del siglo XV. En su famoso *De arte cabalistica*, Reuchlin copió varias frases del pasaje sobre el Golem que figura en el tratado emanado del círculo del *Sefer ha-'Iyun*[57] y las tradujo también al latín[58]. Varios autores de los siglos XVI y XVII copiaron el fragmento de Reuchlin, y la fórmula se difundió por toda Europa[59]. Me propongo examinar en detalle esta versión de la creación del Golem, porque la traducción presenta términos hebreos radicalmente distintos de sus paralelos en las fuentes hebreas que conocemos; y también porque se trata de la descripción más difundida de un tópico cabalístico en todos los idiomas europeos. Traduzco aquí el texto latino de *De arte cabalistica* en su edición de 1517, y analizaré la traducción de Reuchlin de los pasajes hebreos y la interpretación que surge de la misma[60].

> Éstas son las palabras del excelente estudioso contemplativo Ḥamai en su libro *Sobre la especulación*, al que adjunta, con gran beneficio, el *Libro de la fuente de la sabiduría*[61], aun cuando un hombre tan elevado no necesita

de testimonios. Ahora procuraré traducir al latín un fragmento, sin alterar en la medida de mis posibilidades la calidad de su pensamiento [...]; la combinación [de las letras] resultante de la permutación del alefato (*alphabetice revolutionis*)[62] posee información –oculta a la masa y a quien no la merece– revelada mediante la combinación del alefato (*ex alphabeticaria combinationis*) a los santos que vivían una vida contemplativa. La revelación se produjo a través de Jeremías, que acostumbraba leer el *Sefer Yeṣirah*, como se dice en el *Sefer ha-Bitaḥon* escrito por R. Yehudah[63]. Jeremías solía concentrarse en el *Sefer Yeṣirah* y a veces pasaba todo el día y toda la noche con el libro en sus manos. Todo ello, según se dice, a consecuencia de una *bat kol* (voz proveniente de lo alto) que le ordenó estudiar ese libro durante tres años, con el sudor de su frente[64]. Después de esos tres años, cuando estaba familiarizado con las combinaciones de letras y con las acciones que lo posibilitan, pudo crear de inmediato, para sí mismo y para sus compañeros, un hombre nuevo (*homo novus*)[65], sobre cuya frente estaba escrito «YHVH [es el] verdadero Dios» (*YHVH 'Elohim 'Emet*). Ese hombre sintió[66] la escritura en su frente y sin vacilar movió su brazo y borró y destruyó la primera letra de *'Emeth*, que es la *'alef*. Quedó entonces «YHVH [es el] Dios muerto» (*YHVH 'Elohim Met*). Indignado, Jeremías rasgó sus vestiduras y le preguntó: «¿Por qué quitaste la *'alef* de *'Emet*?». Él le respondió: «Porque todos los humanos fracasasteis en la fe que debéis al Creador que os creó a su imagen y semejanza». Jeremías le preguntó: «¿Quién soy yo para comprender al Creador?»; la respuesta fue: «Escribid los alefatos en orden inverso en el mismo polvo esparcido según la comprensión de vuestros corazones». Así lo hicieron. Y el hombre se convirtió ante sus ojos en polvo y ceniza, y desapareció. Por esta razón Jeremías acostumbraba decir que había recibido de Dios mismo las fuerzas y poderes de los alefatos y las conmutaciones de los elementos, gracias a las combinaciones de letras que había aprendido del *Sefer Yeṣirah*[67]. Desde entonces la Cábala del alefato o Recepción ha sido transmitida a las generaciones, y por su intermedio se conocieron los máximos secretos divinos[68].

En comparación con la leyenda hebrea original, hallamos en la traducción latina varios cambios cruciales. El más notable es que Jeremías aparece estudiando el *Sefer Yeṣirah* en soledad, mientras que en el original hebreo figura también Ben Sira[69]; igualmente, Jeremías crea el Golem por sí solo, sin la ayuda de su hijo. Hayan sido los que fueran los motivos de

Reuchlin, el hecho mismo de atribuir a Jeremías la totalidad de la acción cabalística que figura en la fuente resulta llamativo. Además, Reuchlin presenta a Jeremías de manera singular, sin base alguna en la leyenda original. La importancia de estudiar el *Sefer Yeṣirah* es revelada solamente a Jeremías, quien además aparece como fuente de la revelación de la Cábala alefática, lo que no figura en ningún texto conocido[70]. Por cierto, se destaca la centralidad de la revelación y de la contemplación. El significado global de toda la operación no es mágico sino contemplativo-revelado, como se evidencia ya en el comienzo del pasaje. R. Ḥamai es presentado como un místico y sabio perfecto que lleva una vida contemplativa. Esta visión de la Cábala como una sabiduría básicamente contemplativa es característica de Reuchlin, quien la ha expresado también en otros escritos[71]. En mi opinión, su evaluación se sustenta en su conocimiento y apreciación del sistema cabalístico de R. Abraham Abulafia[72]. Dado el estatus elevado de la Cábala en tanto patrimonio de la elite, la técnica de combinación de letras es presentada aquí como un recurso esotérico, destinado a ocultar ciertas verdades teológicas de la masa general. Ésta parecería ser una innovación de Reuchlin, ya que carece de base en las fuentes hebreas. Por otra parte, la descripción del acto de creación del Golem diferencia esta traducción de su fuente hebrea; parece que el Golem es generado para brindar servicios a su creador o a sus compañeros. Por ello el aspecto mágico se halla más enfatizado que en su fuente hebraica.

6. Cornelio Agripa de Nettesheim

Un contemporáneo más joven que Reuchlin, Cornelio Agripa de Nettesheim (1486-1535), también parece conocer la posición judía respecto a la creación de un hombre artificial. Al referirse a la preparación de talismanes según imágenes celestiales, escribe:

> ¿Quién puede conferir alma a una imagen, y vida a una piedra, un metal, una madera o una cera? ¿Y quién puede lograr que hijos de Abraham broten de las piedras? En verdad, este secreto no es conocido por el mago, y nadie puede dar lo que no tiene. Un poder de ese tipo reside solamente en quien habitó con los elementos, conquistó la naturaleza, ascendió por encima de los cielos, se elevó por encima de los ángeles al arquetipo de sí mismo, y coopera junto con éste y hace todas esas cosas[73].

La mención de los hijos de Abraham parece probar que Agripa conocía la tradición judía de la creación de almas por Abraham y Sara, que figura en diversos textos. La extracción de hijos de la piedra refleja quizás el verbo *ḥaṣav*, «extraer de una cantera», usado para el acto de Abraham al final del *Sefer Yeṣirah*. La necesidad de elevarse hasta el arquetipo para «conferir una imagen al alma» parece aludir a lo que refiere Alemanno sobre Abraham: que pudo crear el Golem sólo después de merecer la revelación en la que se le ordenó investigar la estructura y composición de su cuerpo como acto preparatorio para la revelación suprema[74]. Otra semejanza con la concepción de Alemanno es la mención que hace Agripa de las diversas zonas de la realidad, al referirse a la infusión del alma en la imagen –expresión que recuerda las palabras de Alemanno, según el cual Abraham creó la forma humana (véase el primer texto transcrito más arriba), así como la lista de los diversos mundos mencionados en otros puntos de sus escritos[75].

Como vimos en los ejemplos citados, en la Italia de mediados del siglo XV surgió cierto interés por el Golem. Con la excepción de Paracelso, los autores judíos y cristianos se limitaron a repetir lo que ya figuraba en los textos que les servían como fuentes. En 1552, el cabalista cristiano Postel dio a imprenta una traducción latina del *Sefer Yeṣirah*, con una breve explicación, aparentemente basada en el mismo pasaje de Reuchlin del que nos ocupamos más arriba[76]. Una década después se imprimió el original hebreo, que incluía la interpretación de R. Eleazar de Worms, la interpretación atribuida a R. Sa'adyah Gaón y la de R. Yosef ben Shalom Azquenazí (erróneamente atribuida allí a R. Abraham ben David)[77]; esas publicaciones contribuyeron en gran medida a difundir los textos relacionados con el Golem. A partir de entonces, fue infrecuente descubrir material desconocido sobre el tema[78]. R. Yehudah Muscato, predicador italiano del siglo XVI, copió el final del comentario atribuido a *Rabad* y el pasaje sobre el Golem del comentario atribuido a Sa'adyah en su *Kol Yehudah*, comentario al *Cuzarí*[79]. Las citas de la edición de 1562, y quizás también el *Kol Yehudah*, influyeron en el tratamiento del tema por parte de algunos otros autores[80].

7. R. Abraham Yagel

La adopción de la noción renacentista de la *magia naturalis* condujo a un número de innovaciones en torno a la figura del Golem y su natura-

leza. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII, un discípulo de Alemanno, también médico, continuó su camino en lo tocante a la concepción mágica de la Cábala. Su nombre era R. Abraham Yagel[81]. Yagel escribió mucho tiempo después de que la noción renacentista sobre la magia natural echara raíces, y su pensamiento combina esa noción con la magia judía clásica que expusimos anteriormente. En su enciclopedia *Beit Ya'ar ha-Levanon* escribe lo siguiente, refiriéndose al pasaje del tratado *Sanedrín*:

> Aun si hubiese creado un ternero de tres años u otro animal o un hombre, como nos contaron los sabios, será mediante la sabiduría natural[82] que el hombre podrá hacerlo, pero no logrará insuflarle un espíritu de vida en sus narices, un espíritu parlante [...], como escribió Giulio Camillo en su libro[83]. Y [también lo saben] el sabio experto en sabiduría oculta[84] y Roger Bacon[85] y otros sabios antiguos y nuevos, que se enseñan entre sí y enseñan a sus discípulos a cambiar la naturaleza [...] primordial y a hacer cosas y criaturas nuevas[86], y eliminan formas y reemplazan formas según la composición de las sustancias[87].

El empleo de la expresión «criaturas nuevas» en el contexto de la creación del Golem indica, al parecer, que Yagel fue influido por la concepción mágica de Alemanno. También la explicación natural que da a los cambios en la composición de las sustancias, característica principal de su sistema, tiene al parecer su fuente en los textos de Alemanno preservados en el Ms. París BN 849, explícitamente citado por Yagel[88]. Ya indicamos que Alemanno no incluye la técnica de combinación de letras en el proceso creador, y Yagel le sigue también en esto. Yagel ve en la técnica combinatoria un proceso esencialmente ajeno a la magia natural: «Operan mediante los Nombres Divinos y las combinaciones de letras. Pero la vía de la Creación es el conocimiento de cómo preparar los materiales en su medida y en su peso, y ésa es la sabiduría llamada magia natural»[89]. En otro texto importante sobre el episodio del Golem en el tratado *Sanedrín*, presenta Yagel su interpretación del episodio talmúdico: es posible que los justos logren crear mundos mediante las combinaciones de letras, pero el varón que creó Rava no podía hablar; por ende, ese varón no fue creado mediante la técnica del *Sefer Yeṣirah*, sino mediante la magia natural, cuyo poder es limitado. Yagel diferencia, pues, entre las «leyes de la creación» mencionadas en el caso del ternero, y las técnicas descritas en el *Sefer Yeṣirah*. Yagel es el único sabio renacentista que establece esta distinción.

Las «leyes de la creación», según él, apuntan a técnicas de la magia natural; Rashi se habría equivocado al sostener que la técnica combinatoria sirve para crear un hombre y una ternera:

> Erró Rashi, bendita sea su memoria, al no distinguir entre las leyes de la creación (*hilkhot yeṣirah*) y el *Sefer Yeṣirah*, al pensar que son idénticos e interpretar que combinaban las letras del Nombre con las que fueron creados los cielos y la tierra, etc., porque el *Sefer Yeṣirah* atribuido a Abraham nuestro ancestro y a 'Akiva habla de combinar las letras en 231 pórticos, conocidos por los cabalistas, con los que podrían crear un hombre con un espíritu y un alma en sus narices, y otros seres generados mediante ellos, completos con sus características, que son creados como los sabios allí afirman: «Dijo Rava, si los sabios quisieran podrían crear el mundo»[90].

En consecuencia, Yagel aspiraba a incluir en su sistema la magia natural del Renacimiento, y por ello no la identificó con una técnica cabalística, sino con un hipotético corpus de conocimientos titulado *Hilkhot Yeṣirah*. Ese corpus corresponde a la magia natural, pero es distinto tanto del *Sefer Yeṣirah* como de la práctica cabalística, aquí considerada superior a la magia. Por tanto, según Yagel, los cabalistas poseen el poder de crear un hombre completo, dotado de espíritu y de alma. Yagel concibe la Cábala como magia suprema, por encima de la magia natural. Esta gradación coincide con el sistema de Pico della Mirandola, que estableció en sus *Tesis* que la Cábala es la sabiduría suprema y es mágica por naturaleza. Interesa destacar que la parte suprema de la magia natural no es la teoría cabalística en su totalidad, ni siquiera la Cábala mágica, sino una sabiduría que recuerda la ciencia combinatoria de Ramon Lull[91]. Por lo tanto, la Cábala, según Pico, es una técnica mágica basada en la combinación de letras, postura semejante a la de Abraham Yagel.

Según este último, existe una diferencia radical entre el hombre descrito en el tratado *Sanedrín* y el hombre completo creado en el *Sefer Yeṣirah*: los sabios talmúdicos creadores del Golem actuaron como magos naturales. Al citar el texto talmúdico, afirma Yagel:

> No tengo dudas de que también él fue creado por la sabiduría natural y de la manera que mencioné, y había en él poder de sentir y el alma vital, que son operaciones de la naturaleza y de la preparación del mate-

rial y de su refinamiento y perfección. Pero no poseía el don del habla porque éste reside sólo en Dios y en Sus Divinos Nombres [...], y el acto de los justos por vía de Sus nombres y letras[92].

8. R. Meir ibn Gabay

El justo y el cabalista se identifican, por ende, en cuanto que ambos utilizan la técnica de combinación de letras y nombres para crear personas, y ambos son superiores a los que ejercen la magia natural. Yagel parece adoptar las categorías de Pico, aun cuando el tema del hombre artificial ilustra las diferencias entre ambos en cuanto a la relación entre el mago y el cabalista. En este punto puede indicarse un importante paralelo, si bien parcial, en el que hallamos una posición semejante a la de Yagel, es decir, que el rol del Golem es ejemplificar la superioridad de la tradición judaica por encima de la ciencia griega extranjera. R. Meir ibn Gabay, uno de los expulsados de España, escribió lo siguiente en su clásico *'Avodat ha-Kodesh*:

> Y sin embargo la ciencia natural conocida por los sabios de Israel no es la ciencia natural en la que estaban versados el Griego [Aristóteles] y sus compañeros, la cual sigue la vía de la investigación. Y la prueba está en que no se ha visto ni oído que [los griegos] hayan hecho criaturas naturales por medios naturales [aun] por un breve lapso, pese a todos sus conocimientos y el alcance de sus investigaciones, tal como está visto y oído aquí respecto de los sabios de Israel. Eso prueba que la ciencia natural transmitida a éstos no es como la de los griegos. En [el capítulo] «Cuatro tipos de muertes» (cap. 7 del tratado *Sanedrín*) dice Rava que si los sabios quisieran podrían crear un mundo [...]. He aquí que él (Rava) conocía la ciencia del ente natural según la manera en que fue generado en su incepción, [y por eso] actuó y creó una criatura de ese tipo; pero debido a que las iniquidades separan [al hombre de Dios], no fue capaz de conferirle un alma hablante. De ello resulta claro que su ciencia de la naturaleza es diferente de la del griego, porque se halla por encima del método de la investigación. Y ese conocimiento estaba en ellos en la medida en que eran expertos y eruditos en el *Sefer Yeṣirah* de Abraham nuestro ancestro[93].

La diferenciación entre las ciencias naturales griega y judía está destinada a restar valor a los filósofos que siguen a los griegos. La presentación de la Cábala como suprema ciencia natural es parte de la polémica antifilosófica que los cabalistas españoles sostenían hacía ya doscientos años. En contraste con Yagel, Ibn Gabay establece que la ciencia contenida en el *Sefer Yeṣirah*, que posibilitó crear un hombre y un ternero, es parte de una sabiduría totalmente distinta de la ciencia griega. De este modo, Ibn Gabay eleva el acto de creación del Golem del ámbito de la ciencia natural (como lo percibían los filósofos medievales) a un ámbito inalcanzable para los sabios de las naciones[94]. Sólo debido a sus iniquidades no lograron los sabios talmúdicos conferir al Golem el don del habla. Yagel, por el contrario, ubica la creación talmúdica del hombre artificial en un nivel más bajo que la actividad cabalística, y la identifica con la magia natural del Renacimiento. Pese a las diferencias entre ambos, tanto Yagel como Ibn Gabay parecen coincidir en un punto fundamental en cuanto al estatus del hombre artificial: es posible crear un hombre perfecto. Para Ibn Gabay ello no ocurrió debido a los pecados de los sabios; según Yagel, para los cabalistas se trata de una posibilidad abierta. En ambos autores, la capacidad de crear un hombre dotado de habla constituye una prueba de la superioridad de la Cábala respecto a la sabiduría de las otras naciones del orbe.

9

En su libro *Maṣref le-Ḥokhmah*, R. Yosef Shlomo Del Medigo (el sabio de Candia), el contemporáneo más joven de Yagel, presenta una actitud ligeramente distinta. En su extenso análisis[95], Del Medigo jerarquiza los logros de diversos grupos intelectuales, dando preferencia a los científicos prácticos por encima de las abstracciones del pensamiento especulativo. En el primer grupo ubica a quienes se ocupan de alquimia, álgebra, agricultura, junto con los descubrimientos de Arquímedes. El ámbito de esas ciencias –la filosofía aplicada– le parece superior al de las sofisticaciones filológicas. A continuación menciona que Abraham, según el final del *Sefer Yeṣirah*, aplicó las técnicas mencionadas en el libro, y cita el comentario de R. Yosef ben Shalom Asquenazí a la creación del Golem por Abraham[96]. Antes de eso, copia el fragmento de Bibago que hemos analizado más arriba[97]. Vemos que todavía a comienzos del siglo XVIII se utili-

zaba el episodio del Golem como prueba de la superioridad de la sabiduría judaica sobre la helénica. R. Yosef Ergas destaca en su libro *Shomer 'Emunim* que algunos filósofos judíos ya rechazaron la afirmación del Rambam que identificaba el relato de la Creación con la física aristotélica, y el relato de la Carroza (*Ma'aseh Merkavah*) con la metafísica. Ese paralelo es erróneo, prosigue Ergas, ya que el verdadero significado de esos conceptos supera la capacidad del entendimiento humano y sólo puede ser alcanzado mediante la Cábala. Según Ergas, lo prueba terminantemente el hecho de que ningún sabio de las naciones haya conseguido crear una criatura como hizo Rava[98].

10

A estas alturas de nuestra exposición, es posible extraer varias conclusiones más generales sobre el gran interés demostrado por los círculos renacentistas en el tema de la creación del Golem. La revisión de los autores italianos que se ocuparon de esa técnica muestra que se trataba de pensadores de tendencias filosóficas. Dos de ellos, Alemanno y Yagel, eran médicos; el tercero, Del Medigo, se interesaba mucho por las ciencias. La antigua magia judaica y la mística medieval los atraían no sólo como ramas del pensamiento tradicional judío, y no sólo por ser ellos mismos estudiosos de la filosofía islámica, sino como personas conscientes del giro científico que tenía lugar en su tiempo, y como médicos interesados en la naturaleza humana. El Golem asumió una imagen más naturalista, en gran medida gracias a la orientación filosófica y al clima espiritual de los judíos del norte de Italia[99]. En mi opinión, la actitud hacia el Golem presentada en este capítulo contrasta con la posición teosófica que expuse en el capítulo anterior[100]. Como norma general, los judíos de Italia adoptaron una actitud más científica que los pensadores que residían en otros países. Asumiendo que esta división es cierta también con respecto al tema del Golem, es posible estudiar la combinación de magia, ciencia y mística que caracteriza sus escritos sobre el Golem, y sobre el sincretismo predominante en la Italia de esa época. En tiempos recientes, se ha debatido intensamente la cuestión de la contribución del pensamiento sincrético a la ciencia moderna. F. A. Yates presentó una tesis según la cual elementos herméticos y mágicos contribuyeron al surgimiento de la misma; con posterioridad, varios críticos señalaron los puntos débiles en las pruebas

que adujo[101]. Hasta donde yo sé, el tema del Golem no figura en dichos debates.

Las tendencias actuales de la investigación sostienen que el concepto del Golem influyó en la noción del homúnculo de Paracelso[102]. Es posible, pues, postular un vínculo entre la antigua magia y el comienzo de la medicina moderna. Pero un examen minucioso del material relevante en las fuentes judías demuestra que no existe una verdadera afinidad entre los componentes básicos de la concepción del Golem y la teoría del homúnculo. Deseo examinar las diferencias entre ambas concepciones, y con ello dar por finalizado este capítulo.

Paracelso consideró el homúnculo un antropoide diminuto, generado por la putrefacción del semen en la sangre menstrual[103]. Esas dos sustancias están completamente ausentes en las fuentes judías, donde el Golem siempre es fabricado con agua y polvo. Tampoco hay en los textos de Paracelso la menor mención de la técnica de combinación de letras, el componente fundamental en todo lo relativo a la creación del Golem. Aun cuando autores como Alemanno procuraron explicar la conformación del Golem como un procesamiento de la materia que la habilita para recibir forma humana, no existe la menor mención del esperma. Alemanno aceptó la noción medieval originada en Aristóteles, según la cual una preparación adecuada de la materia posibilita su adopción de la forma deseada. De ese modo, la materia inerte puede convertirse gradualmente en materia orgánica; por lo tanto, la materia inerte –y no la orgánica– constituye el punto de partida del proceso natural. Además, la hipótesis de que autores judíos utilizaron un alambique para fabricar un Golem, propuesta por Gershom Scholem[104] y aceptada por Pagel[105] como prueba de la relación entre el pensamiento judío y el homúnculo, se basa en un testimonio débil. Los judíos se interesaron por la alquimia lingüística, no por la alquimia metalúrgica o química. Sostengo que el hecho de que ningún autor judío mencione a Paracelso en relación con el Golem indica que esos autores concebían al Golem y al homúnculo como dos fenómenos distintos y separados. Algunos (en este caso, Yagel) mencionaron incluso al detestado Agripa de Nettesheim para demostrar que existían paralelos al enfoque mágico del Golem. Ante esta evidencia no habría existido razón alguna para que un autor judío de fines del Renacimiento no mencionara al homúnculo de Paracelso, de haber pensado que dicha teoría se asemejaba a la del Golem. Tampoco conozco ningún estudio sobre Paracelso que mencione fuentes hebreas del Renacimiento. Paracelso mismo no se

refiere en sus escritos a las recetas que expusimos anteriormente, aun cuando el texto de Reuchlin fue publicado durante su vida. Las recetas conocidas del Golem reflejan, pues, un paradigma diferente al del homúnculo. En función del material existente, no hay fundamentos para suponer que exista un vínculo orgánico entre la antigua magia judía y las concepciones renacentistas sobre la formación del homúnculo a partir de materiales orgánicos.

12. R. Moisés ben Jacob Cordovero

1

Si R. Isaac de Acre se ubica en un extremo del espectro de las posiciones cabalísticas en cuanto a la posibilidad de crear un hombre artificial[1], R. Moisés Cordovero (*Ramak*) se ubica en el extremo opuesto. Para este cabalista de Safed, es imposible atraer hacia nuestro mundo ni aun la sección inferior del alma (*nefesh*), y mucho menos, por supuesto, su sección superior[2]. En consecuencia, Cordovero debe resolver la cuestión de los poderes especiales manifestados por la criatura de Rava, es decir, el hecho mismo de que pudiera caminar. En otras palabras, dado que se niega a aceptar que el sabio talmúdico haya podido insuflar en su criatura ni siquiera la emanación espiritual inferior, debe explicar qué potencia interior a dicha criatura le posibilitó el movimiento. Gershom Scholem interpretó la solución de Cordovero del siguiente modo: las fuerzas superiores no descienden, pero existen fuerzas telúricas que forman parte de la textura humana, y esas fuerzas pueden movilizar a la criatura. Según Scholem, la teoría de Cordovero se basa en la noción de un «espíritu telúrico» o de «fuerzas de la tierra», por lo que dicha teoría, en lo que respecta al Golem, traza un camino

> desde el ámbito místico puro al de la leyenda cabalística, y el Golem vuelve a constituir un repositorio o continente de poderosas fuerzas telúricas, las cuales pueden erupcionar y precipitarse[3].

La consecuencia principal de esta observación es que la postura de Cordovero puede explicar el desarrollo más tardío de la leyenda del Golem, que incluye su crecimiento incontrolable y finalmente la necesidad de destruirlo. Si la lectura que Scholem hace de Cordovero es correcta, la teoría de éste constituiría un momento crítico en la conformación de la concepción más tardía y más popular del Golem. En principio, es posible que Scholem esté en lo cierto; la obra principal de Cordo-

vero, *Pardes Rimonim*, constituyó una síntesis muy influyente de todo el pensamiento cabalístico y fue difundida por toda Europa. Pero me parece que la situación es más compleja. El examen de los pasajes en los que Cordovero se ocupa del relato sobre el Golem en el tratado *Sanedrín* revela una posición radicalmente distinta de la propuesta por Scholem. Por lo tanto, revisaremos nuevamente la original contribución de Cordovero al concepto de Golem.

El supuesto básico de Cordovero es que todo ente en nuestro mundo posee una «espiritualidad» (*ruḥaniut*) y una «vitalidad» (*ḥiyut*) determinadas, cuya medida depende de la distancia entre el ente y la fuente de la espiritualidad y la vitalidad. Es posible, por tanto, jerarquizar a cada uno de los entes del mundo siguiendo «la cantidad de luz de la vitalidad suprema que emana sobre él»[4]. En consecuencia, las fuerzas que actúan en este mundo no son telúricas, es decir, fuerzas que residen en los elementos y cristalizan en estructuras materiales determinadas. Por el contrario: las fuerzas son reflejos de la luz suprema, continuamente capturada en nuestro mundo. Esta noción –que contradice la opinión de Scholem sobre el carácter telúrico de las mismas– es parte de la concepción más amplia de Cordovero, expresada por uno de sus discípulos, R. Abraham Azulai, de esta manera: «Un ser inferior no posee vitalidad sino [a partir] de la emanación superior»[5]. Los elementos telúricos pueden combinarse y producir formas diferentes, y cada una de ellas es parte de la gran cadena del ser[6]. Según Cordovero, ninguna otra criatura aparte del hombre posee fuerzas celestiales cristalizadas como lo son el alma humana, el espíritu y el alma superior. Sólo estas cristalizaciones de la emanación superior pueden concederle a cualquier compuesto material el estatuto de «ser humano». A diferencia de la luz de la vitalidad, que se refleja en muchos entes por todo el universo, las fuerzas espirituales del hombre provienen de *sefirot* especiales y actúan de manera sumamente específica. Estas fuerzas se suman a la luz ya mencionada. Según Cordovero, la capacidad de movimiento de los animales no proviene de un alma vital que existiría en ellos, sino del reflejo de la luz divina según la jerarquía y el carácter de cada compuesto material[7]. Cuanto más compleja sea la estructura inferior, tanto más elevada es la ubicación de la criatura en la cadena del ser y más cercana está de la fuente de luz; como consecuencia, la cantidad de luz reflejada en ella será mayor. Por lo tanto, también la estructura del ente puede elevar los elementos que lo componen y aproximarlo a las fuentes sefiróticas. Quiero destacar que este reflejo es radicalmente distinto del alma sustan-

cial que desciende de lo alto y entra en el hombre[8]. El hombre artificial puede reflejar una cantidad mayor de luz y concentrar mayor energía del mundo superior, por lo cual sus acciones sobrepasan las de los animales, porque la vitalidad reflejada en el Golem es superior a la reflejada en los animales, ya que la estructura del hombre se parece más a la fuente de la vitalidad. Para Cordovero, que visualiza el mundo de las *sefirot* con una imagen humana, esta noción resulta evidente por sí misma[9].

Quiero referirme ahora a otro pasaje, en el que Cordovero habla de la creación del Golem. Al final de su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, el cabalista nos dice que Abraham

> combinó [letras] para crear una criatura. Y creó, como [en] el caso de «Rava creó un varón» en Sanedrín. Y lo hizo, y lo logró, y puso en práctica la sabiduría de la creación [ya] que de ese modo se le confirmó la manera de la creación y la transformación de la naturaleza, contra la opinión de los sabios [...]. Entonces, cuando se le confirmó y adoptó las creencias verdaderas, se le reveló el Señor de Todo, por medio de la profecía en sí misma[10].

La creación del Golem mediante la combinaciones de letras, tal como figura en el *Sefer Yeṣirah*, consiste para Cordovero en una acción limitada a la conformación de un cuerpo material, que no es capaz de insuflar fuerzas espirituales en el ente creado. En otro lugar escribe Cordovero que la atracción de la espiritualidad por medio de letras es el secreto de la profecía[11]. De no ser así, sostiene Cordovero en *Pardes Rimonim*[12], ¿en qué sería superior la creación de Dios a la lograda por un hombre? Cordovero equipara la forma humana a la estructura de las *sefirot* y afirma que la inteligencia y el habla emanan del estrato supremo de la realidad, el *'ein-sof* [infinito]; por eso los sabios lograron crear el cuerpo del Golem pero no sus facultades espirituales[13]. Al contrario de R. Natán, del comentarista del *Sefer ha-Bahir* y del Maharal de Praga, Cordovero destaca el logro técnico del sabio que estudia el *Sefer Yeṣirah*, pero no el grado espiritual que debe alcanzar antes de ser capaz de crear[14]. En mi opinión, Cordovero se concentra más en la semejanza formal y estructural entre el hombre artificial y el sistema de las *sefirot* que en la afinidad entre sus componentes espirituales. Para él la experiencia extática de Abraham no fue parte integral del proceso de formación de la criatura (al revés de lo que sostenía Abulafia), sino que es consecuencia de los conocimientos verdaderos que

Abraham adquirió mediante el proceso de creación del Golem. Cordovero se opone a la afirmación de R. Isaac de Acre –que Jeremías y Ben Sira lograron hacer descender de las alturas un alma hablante–, y aun afirma que la misma es extraña e incorrecta. Es probable que el modo en que Cordovero describe la creación del Golem –como un logro meramente técnico– haya contribuido a la pérdida del interés por el tema en la mística judía posterior. Para Cordovero, el estatus del Golem es el de un animal con forma humana, y por ello está permitido matarlo del mismo modo en que se mata a un animal, ya que el Golem carece de facultades espirituales[15]. Cordovero no se ocupa de las diferencias entre la forma de un hombre nacido de mujer y la forma del Golem, es decir, por qué razón la misma forma en un caso recibe un alma y en el otro no. Es posible hallar una respuesta a esta pregunta en el libro *Asis Rimonim* de R. Samuel Gallico, que es un resumen de *Pardes Rimonim*[16]. Encontré una de las ideas de Gallico también en el libro *Ḥesed le-Avraham* de R. Ḥayim Yosef David Azulai, y estimo que ambos abrevaron en la misma fuente, los escritos de Cordovero[17]. Para Gallico, la diferencia deriva de dos factores: el primero, que en el hombre natural los cuatro elementos fueron refinados antes de su cristalización en la forma humana, mientras que la mayor parte del cuerpo del Golem era polvo; el segundo y más importante, que la forma humana completa puede por sí misma atraer, por vía talismánica, las fuerzas espirituales que constituyen el alma y el espíritu del hombre. Por añadidura, podemos suponer que Cordovero sostenía básicamente que la sublime condición de las teorías que se ocupan de la combinación de letras sería revelada plenamente sólo después de la resurrección de los muertos. Dada la ignorancia relativa respecto a esa sublime cuestión[18], es posible asumir que el ser humano no es capaz de crear un Golem perfecto.

2

Como ya mencionamos, la concepción de Cordovero fue copiada y ampliamente difundida por el *Sefer Ḥesed le-Avraham* de R. Abraham Azulai[19], tanto en círculos asquenazíes como sefardíes. Como veremos más adelante, R. Jacob Emden utilizó los escritos de Azulai cuando intentó probar que el Golem poseía pura vitalidad animal[20]. Por el lado sefardí, la obra fue frecuentemente citada por el famoso descendiente de R. Abraham Azulai, R. Ḥayim Yosef David Azulai, conocido como el *Ḥida*. Los

intereses enciclopédicos de este sabio y su extensa creación literaria contribuyeron enormemente a la difusión de las concepciones de Cordovero en círculos amplios, especialmente porque se ocupa de las mismas en textos correspondientes a diversos géneros: comentarios de la Torá[21], bibliografías[22], textos enciclopédicos[23] y halájicos[24]. En la mayor parte de sus escritos, R. Azulai cita el *Sefer Ḥesed le-Avraham* compuesto por su pariente.

Me propongo aislar los puntos originales en los escritos del *Ḥida* y concentrarme en ellos. En su *Savarei Shalal* parece no conocer todavía los pasajes de *Ḥesed le-Avraham* referidos al Golem[25], tal como indicaría en un texto posterior[26]. Sin embargo, su argumento central no difiere básicamente del de su antecesor. El *Ḥida* afirma que su concepción se nutre de fuentes antiguas a las que añade nociones propias y originales, y presenta la creación del hombre como un proceso en dos etapas: material y espiritual. El primero se realiza mediante la técnica de combinación de letras tal como se la describe en el *Sefer Yeṣirah*. Por lo tanto, los sabios pueden realizar solamente la «creación primera», ya que la creación espiritual se halla por encima de las capacidades humanas. Esa categórica distinción está destinada a diferenciar al creador humano de Dios, el Creador Santo y Justo. Sólo Dios puede completar las dos etapas de la creación. Azulai comienza su disquisición comentando el versículo «Con quién me compararás e igualarás, dice el Santo» (Is 40, 25). El principal interés del autor es teológico, es decir, destacar la brecha entre los actos humanos y los actos de Dios, mostrando los límites de la creación humana, capaz de alcanzar solamente el primer estadio. Para derivar ese sentido del versículo utiliza un recurso hermenéutico: según la interpretación literal (*pshat*), la frase termina con la expresión *yomar Kadosh*, «dice el Santo», referida a las palabras antes pronunciadas por Dios. Pero R. Azulai interpreta que *yomar Kadosh* forma parte de la oración precedente y debe entendense como *mi yomar Kadosh*, «quién dirá Santo»[27], como pregunta y no como aseveración. Lo que implica el autor es que no existe ser alguno igual a Dios; por lo cual, aun si un hombre crea un Golem, éste no podrá pronunciar *Kadosh*, es decir, no podrá hablar. Nos hallamos, pues, ante el Golem clásico: aun si es posible comparar el resultado de la creación humana con el de la creación divina en algunos aspectos, los sabios no son capaces de crear una criatura parlante. Esa interpretación es inmediatamente traducida a términos legales, halájicos. El hecho de que el Golem no pueda pronunciar *Kadosh* lo descalifica para participar en un acto litúrgico, ya

que dicha palabra figura en la plegaria de las Dieciocho Bendiciones. El Golem no es, pues, concebido como hombre completo, y en consecuencia no puede participar de los ritos judaicos[28].

Más allá de esto, lo que caracteriza las concepciones del *Ḥida* es la combinación de la tradición de la familia Azulai, cuya fuente está en la teoría de Cordovero, con la tradición de los descendientes de R. Eliyahu de Chelmno Ba'al ha-Shem. Ambas tradiciones comparten la noción de que el Golem no es un hombre propiamente dicho y no puede participar en rituales judíos que exijan la presencia de diez adultos[29]. Esa noción influyó enormente en los tratamientos posteriores del tema. La familia Azulai siguió a Cordovero al concebir al Golem como no más que un robot. La familia de R. Eliyahu debió explicar la tradición según la cual su patriarca tuvo que destruir al Golem porque se había vuelto peligroso. En este caso la concepción era más sutil y compleja, hecho que preocupó al *Ḥida*, para quien el Golem no era más que un animal, por lo que le costaba entender cómo un legislador de primera línea como He-Ḥakham Ṣevi podía albergar dudas acerca del estatus halájico del Golem y su posibilidad de participar en la liturgia.

Quiero volver al principio básico que gobernó tanto las exposiciones anteriores como otras que fueron influidas por ellas: el Golem posee una determinada cantidad de vitalidad (*ḥiyut*), que es la fuente de sus acciones. La vitalidad no surge del polvo que compone su cuerpo, tal como sostuvo Gershom Scholem, sino de la luz superior. El hecho de que Cordovero y sus seguidores se hayan concentrado en el concepto de la vitalidad explica la noción posterior del crecimiento del Golem. El rechazo básico de toda manifestación espiritual en el Golem llevó al centro de los debates su crecimiento incontrolado, ya que este proceso resulta ligado a la noción de *ḥiyut*[30].

IV. Avatares del tema en la era moderna

13. R. Eliyahu de Chelmno, el Maestro del Nombre

La leyenda más temprana que vincula a una figura histórica con la creación del Golem se refiere a un sabio que vivió en la segunda mitad del siglo XVI. Su documentación corresponde a fuentes cristianas del año 1674, cuando fue transmitida por Johann Wülfer y Christoph Arnold, quienes la atribuyen al rabino de Chelmno, R. Eliyahu el Maestro del Nombre [Divino] (*Ba'al ha-Shem*)[1]. En sus diversas versiones, esta leyenda es la base de la elaborada posteriormente en torno a la figura del famoso Maharal de Praga, contemporáneo de R. Eliyahu[2]. Un manuscrito –que no mereció hasta ahora suficiente atención por parte de los investigadores–, en el cual R. Eliyahu aparece como protagonista del relato, permite establecer que el mismo precede por lo menos en dos generaciones a la leyenda sobre el Maharal. Éste es el texto que figura en dicho manuscrito:

> Es sabido que un experto en el *Sefer Yeṣirah* puede operar según los nombres divinos. Y de los elementos, polvo de terreno virgen y agua, emergerán una materia (*golem*) y una forma que posee vitalidad (*ḥiyut*)[3]. Pese a ello se lo llama «muerto», porque se le puede conferir vitalidad pero no conocimiento ni habla. Porque el conocimiento y el habla [pertenecen] a la Vida de los Mundos (Vida Eterna)[4]. Pero el Santo Bendito Sea selló al hombre [con el signo de la] verdad, y a ello alude el texto[5], «e insufló en sus narices aliento de vida», cuyas últimas letras [forman la palabra] «sello» (*ḥotam*)[6], porque [el hombre] fue la última criatura del Acto del Génesis y su sello fue la creación del hombre y ello es lo que dice el versículo «toda la obra que había creado»[7]. Y esto es lo que encontramos en la Guemará[8] [...]. Yo he oído en forma cierta y clara de varias personas respetables que hubo un hombre cercano a nuestros tiempos en la santa comunidad de Chelmno y su nombre era R. Eliyahu el Maestro del Nombre, que formó una criatura con materia (*golem*) y forma, que trabajó sirviéndole durante largo tiempo. Y de su cuello colgaba el nombre *'emet* hasta que, por alguna razón, le quitó el nombre del cuello, y [la criatura] retornó a su polvo[9].

A raíz de un análisis del contenido de este voluminoso texto, estimo que su autor es un cabalista polaco, y que la fecha de composición oscila entre la cuarta y sexta décadas del siglo XVII[10]. Lo corrobora el texto citado, cuando menciona que R. Eliyahu vivió en una época cercana, y sabemos que murió en 1583. Aun si fechamos el pasaje en la década de 1650, se trata del documento más temprano en Europa central de la leyenda del Golem como sirviente. Además, el autor menciona que la leyenda era conocida por varias personas, lo que nos permite suponer que la misma se difundió por vía oral algún tiempo antes de ser puesta por escrito, y ubicar las fuentes de este texto quizás en la primera generación tras la muerte de R. Eliyahu o incluso antes. Esta versión contiene paralelos cruciales con la leyenda que se encontrará en fuentes judías y cristianas dos generaciones más tarde, aunque le faltan todavía algunos detalles pintorescos.

Me propongo examinar detalladamente el pasaje citado. Su autor parece ser el único que presenta la leyenda del Golem como continuación del relato del tratado *Sanedrín* y la receta de los *ḥasidim* de Asquenaz para crear un hombre artificial[11]. Tenemos pues ante nosotros un *continuum* que comienza con relatos del Talmud, prosigue en la Edad Media y llega hasta el siglo XVII. Salvo la parte talmúdica, todas las fuentes corresponden a la tradición asquenazí. El autor está completamente persuadido de que el acto mágico es factible en su totalidad, incluida la leyenda acerca de R. Eliyahu. Es de notar que no utiliza la palabra *golem* para designar a la criatura artificial, sino como sinónimo de «materia», siguiendo en esto la terminología habitual de la Edad Media; ello es evidente en el pasaje citado y en algunos otros[12]. De ahí aprendemos que el término *golem*, en el sentido que adquiriría posteriormente, no estaba muy difundido entre los judíos de Polonia en la segunda mitad del siglo XVII. Pese a ello, y siguiendo fuentes cristianas, parece que la leyenda era muy conocida a mediados del siglo XVII, aunque es probable que R. Eliyahu ya no fuera su único protagonista[13].

Además de esas influencias, tanto el uso del término *ḥiyut* (vitalidad) como la noción del Golem como criatura muerta parecen reflejar la influencia de Cordovero, para quien, por su misma naturaleza, el Golem no es una criatura humana[14]. Los peligros que aparecerían posteriormente en la historia del Golem no figuran en esta versión, al menos no explícitamente. R. Eliyahu le quita la palabra *'emet* sin dar una explicación precisa a su acto. Nótese que en esta versión la criatura es considerada muerta

desde el principio, lo cual aparentemente se debe al hecho de que fue destruida por su creador por alguna razón misteriosa. Como veremos más adelante, el tema de la aniquilación de una criatura de apariencia humana fue ampliado por los descendientes de R. Eliyahu.

Esta versión temprana de la leyenda no menciona fuerzas telúricas; tampoco vemos que el Golem provoque en el mago preocupaciones especiales. Si el cuadro que nos presentan los textos que llegaron a nuestras manos es representativo, resulta evidente que la dramatización de la leyenda tuvo lugar no antes de mediados del siglo XVII e incluso un poco más tarde. Es interesante que, en esta versión, las letras de *'emet* no estén escritas en su frente ni en un pergamino adherido a su frente[15], sino en un amuleto colgado de su cuello.

Examinemos ahora los detalles de la leyenda, tal como fue transmitida por los descendientes de R. Eliyahu. R. Ṣevi Asquenazí, conocido como *He-Ḥakham* (el Sabio) Ṣevi, figura importante en sí misma, afirma que R. Eliyahu creó un Golem, sin aportar más detalles. De su formulación resulta claro que no conoció el hecho a través de una tradición familiar sino de boca de otras personas[16]; a su vez, parece que R. Ṣevi le transmitió algunos detalles sobre el tema a su hijo, R. Jacob Emden. Este último, quien fue aún más famoso que su padre, escribió en su autobiografía que R. Ṣevi le contó que la criatura creada por R. Eliyahu

> carecía de habla, y le servía como esclavo. Y cuando vio el rabino que la criatura forjada por sus *manos*[17] se volvía muy grande y muy fuerte, debido al Nombre escrito en un papel adherido a su frente, temió R. Eliyahu el Maestro del Nombre que se volvería dañino y destructivo, por lo que lo dominó rápidamente, y rompió la hoja en la que estaba escrito el Nombre y se la arrancó de la frente, y [la criatura] cayó como el terrón de polvo que fue al principio, pero hirió a su amo arañándole el rostro cuando tomó el escrito y separó el Nombre de él[18].

Algunos detalles adicionales figuran en uno de los *Responsa* de Emden, que contiene una versión más «dramática» del relato del Golem: según Emden, R. Eliyahu temió que el Golem, que crecía sin parar, destruyera el mundo entero[19]. Esta referencia a un peligro cósmico, consecuencia del crecimiento ininterrumpido del Golem, puede compararse con el *midrash* que dice que el mundo, en el momento de su creación, se expandía sin cesar. Según ciertas fuentes, esa expansión fue detenida por Dios

mediante el uso del Nombre Divino o pronunciando la palabra *dai*, «basta», percibida como la etimología de *Shadai*, nombre divino que significa (según esta lectura) «el poder divino que dijo al mundo: basta»[20]. En ambos casos, el Creador se halla en un aprieto, ya que también el universo crece y crece sin que Él controle la situación. Para resolver el problema debe poner fin al proceso en su totalidad. En ambos casos, el Nombre de Dios posee un rol central, aunque de maneras diferentes. Aparentemente, el motivo de la expansión incontrolada indica la influencia del motivo del «aprendiz de hechicero», añadida a la concepción que figura en el *midrash*[21]. Es probable también que el crecimiento del Golem esté ligado al proceso inverso en el Hombre Primordial, que comenzó siendo un gigante pero fue reducido por Dios a su tamaño actual, tal como indicó Scholem[22]. Pero esta interpretación no da cuenta del peligro que figura en el relato.

En mi opinión, el hecho de que un sabio del siglo XVI fuese concebido como creador de un Golem, y, lo que es aún más importante, como su destructor, influyó en las posturas expuestas por los descendientes de R. Ṣevi acerca de la naturaleza del Golem. Es posible que esa tradición, particularmente en lo que respecta a la destrucción del Golem por R. Eliyahu, los haya inducido a negar la condición humana que a veces se atribuía al antropoide. Esa postura fue expresada en escritos de cabalistas anteriores a ellos, pero nunca fue formulada por legisladores halájicos, ni enarbolada por legisladores tan prestigiosos y destacados de origen asquenazí como los mencionados. Como veremos más adelante, desde el punto de vista halájico era posible alcanzar conclusiones distintas de las de R. Ṣevi y R. Jacob Emden[23], que parecen haber sido influidos por tradiciones familiares[24].

Quiero señalar la importancia implícita en estos textos de mediados del siglo XVIII referidos a R. Eliyahu y a su Golem. Aun cuando los dos parientes de R. Eliyahu tuvieron reparos en conceder al Golem un significado halájico, y en considerar «real» la creación de uno de sus ancestros, no había razón para que ignoraran otras tradiciones sobre el mismo tema. Ni R. Jacob Emden ni posteriormente el *Ḥida* mencionan que el Maharal haya creado un Golem. Ello puede tal vez probar la inexistencia de una tradición que atribuyera la creación del Golem al Maharal de Praga. Por lo tanto, la versión más famosa de la leyenda del Golem surgió no antes de comienzos del siglo XIX.

14. El Golem en la Ley judaica (*Halakhah*)

1

La *Halakhah* es un sistema jurídico y conceptual que interpreta y aclara las leyes de la Torá y la *Mishnah*[1]. Como tal, se ocupa en general de situaciones concretas, es decir, casos que pueden acontecer en la realidad. No obstante, muy de vez en cuando se plantean en ella temas hipotéticos –es decir, imaginarios o concebidos como imaginarios[2]– o bien excepcionales pero posibles –como el de *'adnei ha-sadeh* [animal no identificado, mencionado en la *Mishnah. (N. de la T.)*].

Me propongo examinar una serie de exposiciones que, a mi juicio, son excepcionales en el corpus halájico, porque su tema principal es un ente que, aun cuando fuera concebido como real, no era conocido por ninguno de los autores. El Golem constituye una categoría *sui generis* que provocó reacciones diversas en legistas diversos, pero ninguno de ellos puso en duda explícitamente su existencia, y este fenómeno merece una reflexión atenta. Parecería que la mística judía hubiera logrado imponer un tema que, carente al principio de toda significación o importancia halájica, las adquirió en una etapa posterior, y se transformó en el foco de una serie completa de nuevos debates halájicos. Para los autores que no estaban interesados en la mística judía salvo de manera negativa, por ejemplo Maimónides, el estatus del Golem no constituye un tema digno de elaboración; y cuando, pese a todo, el tema surge, es para refutarlo como una mera fantasía[3], lo que libera al autor de la necesidad de dar cuenta de su estatus halájico. Por ello, el Golem quedó fuera de las categorías halájicas de los expertos jurídicos de orientación racionalista.

La categoría del Golem, en tanto ambigua y carente de definición precisa, aparece en la *Guemarah* y en la literatura medieval como instrumento que permite a algunos autores la resolución de dilemas halájicos. En el siglo XVII, R. Isaiah Horwitz apeló a cierta noción de un Golem hembra para esclarecer un complicado versículo de la Torá. Esta categoría –un varón o una hembra que no son seres humanos plenos– le abrió una vía

intepretativa que no había existido antes[4]. La existencia de un ser de naturaleza mixta, en parte hombre en parte objeto, provocó debates sobre la significación del fenómeno humano. La existencia de un ente de aspecto antropomórfico permitió también una profundización en los análisis sobre la esencia y naturaleza de la acción humana, ante todo desde el punto de vista halájico. La doble naturaleza del Golem estimuló estudios más sutiles sobre el significado del fenómeno humano en general. Deseo presentar algunos textos que se hallan en fuentes relativamente tardías, en las que la categoría del antropoide posibilitó solucionar de modo razonable ciertos problemas legales.

Destaco desde el principio que la mayoría de los autores a los que me referiré no son solamente legistas (pese a la importancia de algunos de ellos en ese ámbito), sino personas involucradas también en la Cábala y el jasidismo; de ahí su clara vinculación con la literatura mística judía.

2

El relato sobre el Golem aparece en el tratado *Sanedrín* en el marco de una disquisición sobre diversas prácticas mágicas prohibidas. Ello se percibe obviamente en el texto que figura en el folio 67b. Sin embargo, en textos posteriores casi no se consideró que el acto de aquellos *'amora'im* constituyera una transgresión[5]. El hecho de que Rava y R. Zeira fueran protagonistas del evento concedía a éste automática legitimidad a ojos de los legistas. Parece también que, en los círculos que consideraban ilícita la magia, la creación del antropoide no se consideraba vinculada a magos.

De esa manera se evitó un debate a fondo sobre los aspectos problemáticos de la creación del Golem. La preocupación halájica sobre el tema parece haber sido motivada por factores externos. Los descendientes de R. Eliyahu de Chelmno se ocuparon del aspecto halájico de la creación del Golem solamente en el marco de las acciones atribuidas a su antepasado. Un factor adicional fue el que desató el complejo debate que siguió: la distinción, desconocida hasta ese momento, entre tipos distintos de magia, y la legitimación creciente de la magia en círculos cristianos y judíos de Italia durante el Renacimiento. A partir del último tercio del siglo XV, se difundió cada vez más en amplios círculos intelectuales una reevaluación de la magia. Al principio se trató sólo de Italia, pero con el tiempo el fenómeno se extendió por toda Europa. Sus comienzos se

hallan en los escritos de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y Johaness Reuchlin entre los cristianos[6], y en los de Yohanan Alemanno entre los judíos[7]. Estos autores fueron atacados por los círculos conservadores: Pico debió abandonar Italia por un tiempo; la noción de Alemanno según la cual el judaísmo es un ritual cuyo objetivo es atraer a nuestro mundo la emanación divina suscitó la aguda crítica de R. Eliyahu Del Medigo[8]. Sin embargo, amplias audiencias aceptaron finalmente su enfoque novel y positivo, y en poco tiempo comenzaron a oírse formulaciones más audaces sobre el valor de la magia. Cornelio Agripa de Nettesheim puede ser considerado el ideólogo más destacado de esta línea de pensamiento en el siglo XV; aunque posteriormente se retractó de su respaldo a la magia, el camino que allanara con *De Occulta Philosophia* continuó siendo una alternativa importante para los intelectuales del último Renacimiento[9].

Del lado judío, Alemanno ubicó la magia en la cúspide de su programa ideal de estudios, aun por encima del estudio de la sacrosanta Cábala[10]. En consecuencia, la actitud de los círculos judíos renacentistas ante el estatus halájico de la magia fue radicalmente diferente de la que encontramos en los textos de los sabios medievales. Para Alemanno, este cambio no es problemático. A sus ojos el judaísmo no es sino un conjunto de preceptos destinados a atraer, mediante una conducta específica, el influjo de la emanación superior. En el momento en que la magia fue concebida en términos semejantes, se comenzaron a difuminar las diferencias entre ella y la Cábala[11]. Sin embargo, tanto Alemanno como, especialmente, sus contemporáneos cristianos insistieron en diferenciar entre las prácticas monoteístas a las que se adherían y las teologías politeístas de los autores clásicos, que constituían las fuentes de la magia astral. En concreto, los autores cristianos se preocuparon por distinguir especialmente entre sus propias prácticas y las de la magia demoníaca, condenada por la Iglesia[12].

El supuesto básico establecía que la magia era un fenómeno natural, y por lo tanto no se debía condenarla. Este enfoque «naturalista» provocó un debate halájico sobre el Golem en Italia a principios del siglo XVII. R. Abraham Yagel[13] aceptó tanto las doctrinas del judío Alemanno como las de los cristianos Ficino, Pico y Agripa[14]. Su gran interés por la noción de *magia naturalis* (al que nos referimos en el capítulo 11) hace de ésta una clave para entender su posición. Permítaseme parafrasear algunos pasajes de los que ya nos ocupamos, esta vez desde una perspectiva halájica.

La controversia entre legistas sobre el significado del relato incluido en el Talmud sirvió de punto de partida para una de las disquisiciones de

Yagel. R. Yeruḥam había entendido la noción *hilkhot yeṣirah* [reglas de la creación o formación], que aparece en *Sanedrín*, como sinónimo de *ma'aseh shedim* [operación diabólica], que también figura en el Talmud[15]. En cambio R. Yosef Karo, que era a la vez experto halájico y cabalista, no había aceptado que las *hilkhot yeṣirah*, que Rashi había incluido entre las operaciones que se realizan por medio de los nombres divinos[16], no fueran sino operaciones diabólicas. Karo sostuvo que, si bien el Talmud otorga un estatus halájico similar a *hilkhot yeṣirah* y *ma'aseh shedim*, existen entre ambas disciplinas diferencias esenciales[17]. Yagel no aceptó la opinión de Karo sobre esa diferencia, y propuso otra distinción: la técnica del *Sefer Yeṣirah* no ha de identificarse con una operación demoníaca, porque el libro no es nunca mencionado en los textos del Talmud sobre actos de ese tipo. Por lo tanto, *hilkhot yeṣirah* no se refiere al contenido del *Sefer Yeṣirah*, sino a algo totalmente distinto. Yagel sostiene que Rashi dio una interpretación equivocada al identificar la frase talmúdica con el *Sefer Yeṣirah*[18], y que hay que entender *hilkhot yeṣirah* como magia natural, es decir, el proceso mediante el cual un material es preparado para recibir las facultades humanas primarias. Puede ser que Yagel conociera la posición en este punto de Abraham Bibago, quien, al comentar el relato talmúdico sobre el Golem, no menciona el *Sefer Yeṣirah* y otorga al pasaje un carácter naturalista, inspirado en la teoría de Ibn Tufail[19]. Yagel continúa diciendo que los sabios del Talmud no lograron infundir en el Golem las facultades superiores –cosa que pueden lograr solamente los justos por medio de la combinación de letras y nombres divinos, como indica el *Sefer Yeṣirah*–. En otras palabras: el operativo «cabalístico» conocido por los intérpretes del *Sefer Yeṣirah* es ubicado en un estadio superior al de la magia natural. De este modo resuelve Yagel el dilema de Karo y se mantiene al mismo tiempo fiel a la fórmula talmúdica. Implícitamente, está sugiriendo que es posible crear un Golem perfecto a través del conocimiento del *Sefer Yeṣirah*. Por lo tanto, hay que incluir a Yagel entre los pensadores que reconocieron la posibilidad de crear un Golem completo, es decir, dotado de habla y de raciocinio.

En mi opinión, lo que llevó a Yagel a disentir de Karo y, en general, a ocuparse de ese tema fue su deseo de demostrar la superioridad de la magia cabalística sobre la magia natural. Como señaló David Ruderman, Yagel adopta categorías enunciadas por pensadores cristianos renacentistas anteriores a él[20], y las utiliza para dirimir una controversia entre legistas halájicos. Incluso estuvo dispuesto a disentir de las opiniones de dos de los

principales pensadores judíos de todas las generaciones –R. Yosef Karo y Rashi– y adoptar la de un legislador relativamente desconocido como R. Yeruḥam, porque la posición de éste le permitió diferenciar entre una magia inferior y una magia superior.

3

El primero en analizar el estatus del Golem desde el punto de vista halájico fue R. Ṣevi Hirsch ben Ya'akov Asquenazí, conocido como He-Ḥakham Ṣevi (1660-1718), a quien el rabino de Munkacs denominó «el primer sabio que se ocupó de los aspectos halájicos del hombre creado mediante el *Sefer Yeṣirah*»[21]. Su comentario está incluido en sus *Responsa*, y dice así:

> Comencé a dudar de que el hombre creado mediante el *Sefer Yeṣirah* fuera el mismo del que dicen en *Sanedrín* «Rava creó un varón». Igualmente hubo quienes testificaron contra mi abuelo[22], el Gaón nuestro maestro Eliyahu, presidente de la corte [rabínica] de la santa comunidad de Chelmno. ¿Quién es contado entre los diez para asuntos que requieren [quórum de] diez [varones], como *kadish* (plegaria por los muertos) y *kedushah* (consagración)? Aquellos sobre los que está escrito[23]: «Seré santificado entre los hijos de Israel». ¿Se lo cuenta o no se lo cuenta [al antropoide]? Pues dice en *Sanedrín*: «El que cría en su casa a un huérfano, la Escritura lo considera como si lo hubiera engendrado». Y dice la Escritura sobre los cinco hijos de Mijal, etc.[24], que Mijal los parió y no que Merav los parió, [cuando lo que ocurrió fue] que Merav los parió y Mijal los crió, etc.[25]. Así es en este caso, porque se trata de obras de los justos; él [el antropoide] es contado en la categoría de los hijos de Israel, porque las obras de los justos son su progenie[26]. Y me parece que puesto que hallamos que «R. Zeira le dijo: "Eres de los piadosos, retorna a tu polvo"», él lo mató. Y si fuera beneficioso incluirlo en los diez para un acto en el que hay consagración, R. Zeira no lo habría arrojado del mundo. Aunque no está prohibido derramar su sangre, puesto que [si bien] está escrito (aunque ello puede entenderse de otra manera): «Quien derrama la sangre de un hombre, su sangre será derramada»[27], ello se entiende para un humano formado dentro de un humano, es decir, un embrión que nace del útero de su madre, y en este caso es responsable el que derrame su sangre. Pero

éste no era el caso del varón formado por Rava, que no se hizo en el útero de una mujer de este mundo. Por lo que no puede ser contado entre los diez para un acto ligado a la santidad. Ésta me parece a mí, Ṣevi Asquenazí, la solución[28].

No resulta claro cuál es el papel de R. Eliyahu de Chelmno en este pasaje: ¿el de un sabio que no supo cómo determinar el estatus halájico del Golem, o el de uno de los creadores de un Golem? El término «igualmente» (*kakh*) ¿se refiere a la creación de Rava, o al comienzo del pasaje, es decir, a las dudas del Ḥakham Ṣevi? El testimonio de su hijo nos informa de que R. Ṣevi conocía tradiciones no sólo sobre la creación del Golem sino también sobre su destrucción. Por ende, su referencia al estatus halájico del acto de destrucción es tan relevante como la suposición de que menciona a R. Eliyahu sólo para destacar que uno de sus antepasados creó un Golem. Además, según la tradición conocida por R. Ṣevi, R. Eliyahu hubo de aniquilar al Golem porque éste podría haber destruido el mundo entero. Por lo tanto, la destrucción del Golem no se debió al hecho de que no fuera un ser humano (o al menos no sólo a eso), sino al hecho de que era peligroso. Su destrucción fue motivada y justificada por sus cambios, porque se convirtió en una criatura independiente y era imposible controlarlo. Es probable que las dudas respecto al acto de destrucción fueran lo que llevó al Ḥakham Ṣevi a formular su respuesta del modo en que lo hizo. En el texto no figuran ni el nombre de quien le hizo la consulta ni el texto de la consulta en sí, lo que abre la posibilidad de que él mismo haya tomado la iniciativa de plantear el problema. Como dijimos, parecería que la súbita metamorfosis del Golem –hecho comprobado que los descendientes de R. Eliyahu no sienten la necesidad de dilucidar– hubiese provocado que dos legistas emitieran su opinión sobre el estatus halájico del hombre artificial. Es posible que su interés por debatir la posibilidad de que el Golem fuera considerado positivamente para un quórum religioso –lo que constituye una innovación halájica– haya surgido del hecho de que uno de sus antepasados destruyera un ente cuyo estatus halájico no había sido fijado todavía. Los intentos de R. Ṣevi y su hijo R. Jacob Emden de dictaminar que el Golem carece de estatus en cuestiones litúrgicas podrían constituir un intento de absolver retrospectivamente a uno de sus antepasados por un acto problemático[29].

4

La vacilación del Ḥakham Ṣevi impresionó a su hijo, R. Jacob Emden, también una importante personalidad halájica, quien retoma el tema del Golem en uno de sus propios *Responsa* y procura completar la cuestión que quedó abierta al final del texto de su padre. Emden equipara el estatus del Golem con el de un menor de edad, un deficiente mental y un sordo, que no son incluidos en el quórum religioso, si bien no se los considera totalmente faltos de raciocinio sino sólo muy disminuidos, *da'ata' kalishata'*[30]. Al mismo tiempo, la *Halakhah* prohíbe matarlos; en cambio el Golem fue eliminado sin que ello provocara un debate halájico. De ello deduce Emden que el estatus del Golem es inferior al de aquéllos. Por esa razón, y porque el Golem no le respondió a R. Zeira, declara R. Emden que no se le puede tomar en cuenta para el quórum religioso. No obstante, parecen haberle quedado algunas dudas. En su comentario al relato del Golem en el tratado *Sanedrín* escribe:

> Es necesario examinar [el caso] en detalle. Aparentemente, [el Golem] poseía audición, ya que fue enviado [es decir, oyó la orden de ir] a R. Zeira. En ese caso, se trataría de un sordomudo, cuyo estatus legal es igual al de un hombre inteligente en todos los aspectos. Pero esto no parece exacto, porque si poseía [la facultad de] oír, seguramente le correspondía también la de hablar. Parece razonable [suponer] que entendió [la misión] por signos y alusiones, como se le enseña a un perro a cumplir con cierta tarea, traer algo de alguien o devolvérselo. Y está escrito en el libro *Ḥesed le-Avraham*[31] que [su] vitalidad (*ḥiyut*) era como la vitalidad de los animales, y por ende no fue transgresión matarlo. Por lo tanto, es obvio que no era sino un animal de forma humana y semejante al ternero de tres años que crearon R. Ḥanina y R. 'Oshayah. De paso, mencionaré aquí[32] lo que oí de boca de mi padre, bendita sea su memoria, sobre lo que aconteció con la creación de mi antepasado R. Eliyahu el Maestro del Nombre, quien al ver que [la criatura] crecía excesivamente temió que destruiría el mundo[33].

5

La cuestión del estatus halájico del Golem con fines rituales figura también en los *Responsa* de R. Yehudah Asud, legista religioso húngaro de

fines del siglo XIX. R. Asud retoma un tema ya tratado en debates anteriores: ¿puede tomarse en cuenta a un hombre dormido para el quórum?[34] R. Yehudah niega esta posibilidad, basándose en autoridades que sostienen que el alma no permanece en el hombre mientras duerme, sino que asciende a las alturas. Con más razón, determina el legista, no ha de contarse a un Golem en el quórum, ya que carece del todo de alma superior y sólo tiene alma vital, según lo que está escrito en los libros[35].

6

A fin de entender mejor la concepción que subyace a los debates sobre el estatus de un hombre creado mediante las técnicas del *Sefer Yeṣirah*, deseo aducir dos disquisiciones sobre el ternero artificial, escritas en los últimos cien años. Resulta evidente que sus autores no albergaban la más mínima duda sobre la veracidad de la creación del Golem: en todos sus escritos los guía su confianza en los poderes inherentes al *Sefer Yeṣirah*. R. Meir Leibush (conocido como el *Malbim*), rabino de Bucarest de fines del siglo XIX, interpreta los versículos de Génesis 18, 7-8 diciendo que Abraham persiguió a un ternero que se había escapado y creó otro a partir de él con ayuda del *Sefer Yeṣirah*; ello explica su disposición a servir a sus huéspedes manteca y leche junto con su carne. En este caso, la creación del ternero artificial resuelve la contradicción entre la conducta de Abraham en el valle de Mamre y la prohibición del consumo conjunto de carne y lácteos[36]. Esta concepción reaparece en un texto halájico de nuestro tiempo: R. Moses Sternbuch sostiene que la acción de Abraham no constituye una transgresión ni siquiera aparente, porque es bien sabido que la carne provino de un animal artificial creado por Abraham, autor del *Sefer Yeṣirah*[37].

7

A continuación nos referiremos a una elaboración muy particular del tema del Golem que refleja el interés de los rabinos por su naturaleza especial y un intento por fijar su estatus halájico legal. Lo peculiar de la misma es que es el único caso en el que el Golem es ubicado en el marco de un sueño. Proporcionamos una extensa cita de *Kuntres Divrei Ḥalomot*, de R. Ṣadok ha-Cohen de Lublin:

La noche del lunes, [en la semana en que se lee] el pasaje *Bo* [de la Torá], 2 de [el mes de] Shvat, soñé[38] sobre lo que está escrito en *Sanedrín* (fol. 65b). Él [R. Zeira] le dijo: «Retorna a tu polvo». De ello interpretó el Ḥakham Ṣevi en su *Responsum* (n. 93) que no hay beneficio alguno en asociarlo con cualquier asunto que incluye consagración (*davar she-bi-kedushah*). [Esa conclusión] no es necesaria, porque puede decirse que R. Ṣevi temía que [el Golem] se volviera dañino para las personas cuando creciera un poco, y aun su hacedor tendría dificultad en hacerlo retornar al polvo, porque podría causarle daño también a él, como dice el *Responsum* de Yaveṣ (segunda parte, n. 82), refiriéndose a aquella [criatura] formada por su abuelo, nuestro R. Eliyahu, el Experto en el Divino Nombre. Ésa es la razón por la cual no hay que dejar que semejante criatura continúe [existiendo], sino crearlo con el fin para el que se lo necesita (parece que fue enviado a R. Zeira con un propósito oculto, no explicado en el Talmud, para el cual era estrictamente necesario enviar semejante criatura) y devolverlo inmediatamente después a su polvo. Y es por eso que [el relato del Golem] se ubica a continuación de [la historia de] R. Ḥanina y R. 'Oshayah, quienes crearon un ternero de tres años. Ocurrió en la víspera de Shabat, y en el *Responsum* de *Rashba* (n. 413), éste examinó cuidadosamente la cuestión y escribió una explicación[39]. Y éste parece ser uno de los actos milagrosos de los que está prohibido sacar provecho, como está escrito en *Ta'anit* (24:b), y que [se realizan] sólo para cumplir el precepto y [para eso] está permitido. Y ellos eran pobres, ya que R. Ḥanina y R. 'Oshayah, tal como esta escrito en *'Arvei Pesaḥim* (113b) (Talmud de Babilonia, tratado *Pesaḥim*) eran zapateros [...] y carecían de lo necesario para Shabat, y lo comieron en la comida de Shabat, y por eso lo hicieron en la víspera de Shabat (pues está escrito que los preparativos para Shabat deben hacerse en el sexto día), porque si lo hubiesen formado antes, habría crecido hasta Shabat y se habría vuelto dañino y habrían tenido que devolverlo a su polvo. Y me parece que era necesario también hacer que tuviera algún defecto para que no fuera apto para el sacrificio, porque entonces no se podría haber devuelto a su polvo, porque habría sido posible obtener de él un beneficio (y pensé en mi sueño, simplemente, que si es apto para el sacrificio, en la época del Templo, cuando existían los sacrificios, habría estado prohibido devolverlo a su polvo, porque está prohibido destruir algo que es apto para algún provecho, como me resultó claro en mi sueño). De ser así, estaría prohibido causarle un defecto, para que pueda ser sacrificado. Pero esa

verdad ahora se me aparece claramente como las cosas fútiles que no se puede soñar sin ellas; porque ciertamente [el ternero] no era apto para el sacrificio, ya que está escrito «si es que va a nacer»[40], y la excepción queda excluida, sobre todo en este caso en que no nació de vientre de madre, y según está escrito en *Shelah*, pasaje *Va-Yeshev*, no requiere matanza ritual[41], y tampoco la prohibición de sangre y leche se le aplica, por lo tanto no puede ser llevado al altar. Y ése el principio de la decisión del Ḥakham Ṣevi [...][42], y en mi sueño vi claramente que no es como él lo decidió y que es adecuado para participar en una ceremonia ritual. Creo que es posible sustentar esto en lo escrito en la respuesta de Yaveṣ ya indicada, es decir, que no es mejor que un sordo que no oye ni habla. Semejante es el veredicto en *Birkhei Yosef, 'Oraḥ Ḥaim*, par. 55. No es necesario que un sordo carezca de razón como un niño pequeño, porque el hombre es formado sin razón y sólo la adquiere al crecer. Y quien no oye ni habla no aprende de los hombres si ello es innato, o si se volvió sordo más tarde por un defecto en su cerebro y no tiene razonamiento. Pero éste [el Golem] fue formado en todo su tamaño como hombre maduro, y debemos asumir que también posee raciocinio como un hombre maduro, aunque no oiga y no hable. Puede asumirse que este [defecto] no es causado por un defecto en el cerebro y su razón, y que no adquirirá raciocinio. Esto contradice lo que está escrito en *Ḥesed le-Avraham, 'Ein Ya'akov, Nahar lamed*, es decir, que no posee un alma [superior] y solamente alma animal y por ello está permitido matarlo como a un animal, véase allí[43]. Y ésta también la opinión de R. Shmuel Edeles en la parte 1 de *Sanedrín*, véase allí[44]. [Sin embargo] debemos decir que no es como un animal de forma humana, porque fue creado mediante el *Sefer Yeṣirah* del modo en que es formado un hombre, no un animal. Pero el alma [superior] de vida [otorgado como está escrito en Génesis 2, 7], «y Él insufló en sus narices el aliento de vida», es decir, el espíritu hablante, eso es imposible conferírselo porque es una porción de Dios [que llega] de lo alto[45]. Pero, de todos modos, no es peor que el idólatra, quien tampoco posee la porción de Dios desde lo alto, aunque puede hablar, es decir, en su lenguaje, que no es considerado como habla. Por eso está escrito (en *Midrash Rabbah*, pasaje *Balak*)[46] que si el idólatra habla la lengua sagrada, su habla es corrupta, porque no posee el auténtico espíritu hablante sino algo parecido al gorjeo de los pájaros, y [es] como la serpiente antes del pecado, que podía hablar aunque no poseía una alma [superior] de vida. Y [el idólatra que habla hebreo] es del Otro Lado y de la estatura de

'Adam Beli'al. En cambio a éste, formado de modo santo por medio del *Sefer Yeṣirah*, es imposible inducirle habla desde el Otro Lado e igualmente imposible inducirle un espíritu hablante desde el lado de la santidad; ésta es la razón por la cual no puede hablar (por eso es posible asumir que no oye, y no como sostienen ellos). En consecuencia, se parece a un idólatra y no a un animal. Aun si alguien aduce que uno puede matarlo sin ser muerto [a su vez, como castigo] por ese acto, puede decirse que ello se infiere del versículo[47] «hombre por hombre», como está escrito en la *Respuesta* del Ḥakham Ṣevi [...]. De todos modos, en lo que hace a raciocinio, es mejor asumir que lo posee, del mismo modo que un idólatra es considerado hombre racional [...]. Y no dirás que el raciocinio depende completamente del habla, pero [en el caso de] el idólatra, el habla proviene del lado de la *kelipah* [cáscara], al igual que su razón [...], y su raciocinio no se toma en cuenta en caso de un divorcio o en asuntos relacionados con una *miṣvah* [precepto]. El Golem no posee habla por la causa que dijimos, y por eso mismo no posee raciocinio [...]. Además, la razón no depende solamente del habla[48], porque un mudo posee razonamiento, aunque sea mudo de nacimiento puede ser que sí oiga, y puede ser considerado como una persona con raciocinio. Sin embargo, es probable que haya otra razón por la cual [el Golem] no quede bajo la categoría de quien debe cumplir los preceptos. El Ḥakham Ṣevi dictaminó que es posible contarlo en [el quórum de] los diez, porque fue obra de un justo, [pero] de todos modos no es [aconsejable] imponerle el imperativo de los preceptos por esa razón. Lo que está escrito en la Torá: «Habla a los hijos de Israel»[49], [no puede aplicársele] porque no está en esa categoría al no poseer el alma [superior] de vida y la eternidad del alma en el mundo venidero, [con] recompensa o castigo. Entonces, ¿cómo sería posible incluirlo en una ceremonia sagrada si no se le puede exigir [que cumpla] los preceptos? Lo que sí puede decirse es que si la cuenta de diez [hombres] es para la bendición de la comida, si él es capaz de comer se lo cuenta, tal como se cuenta a un niño, y hasta es posible que sepa a quién se está bendiciendo[50]. Éste es un tema que requiere nuevas elucidaciones para las que no tengo aquí espacio[51].

La intención del autor es clara sólo en términos muy generales. Como veremos más adelante, el contenido del texto resultó extraño aun a los ojos de un gran cabalista que dio a R. Ṣadok el título de «Gaón». El mismo autor es consciente de los aspectos bizarros de su sueño. Está claro

que R. Ṣadok no estaba satisfecho con el enfoque del Ḥakham Ṣevi y de su hijo. Contra la opinión de éstos acerca del Golem –que éste no cuenta para cuestiones cultuales–, le adjudica al menos el estatus del idólatra, y determina que puede ser incluido en el quórum de la bendición de la comida, es decir, puede aplicársele el estatus de un menor de edad. Por primera vez, a mi juicio, se presenta aquí al Golem como criatura que se halla en un estatus por encima del no humano que le fijaron los dos legistas precedentes. Es de destacar que R. Ṣadok insiste en que el Golem no es menos que un idólatra, y también que el *'amora* no habría debido matarlo. Semejante discrepancia con lo establecido por sus predecesores prueba que un legista podía emitir un fallo que refutara el enfoque halájico que había guiado a los descendientes de R. Eliyahu de Chelmno. Aun cuando la opinión de R. Ṣadok era discutible, como veremos a continuación, nos ayuda a ubicar los fallos legales de Ḥakham Ṣevi y de R. Jacob Emden en el contexto de una perspectiva más amplia.

8

A comienzos del siglo XX, el pasaje que acabamos de citar fue duramente criticado por otra autoridad jasídica, R. Ḥayim Eleazar Shapira, «el *Ṣadik* [Justo] de Munkacs». Aun cuando destaca que todo el razonamiento de R. Ṣadok tiene lugar dentro de un sueño, R. Shapira examina punto por punto las cuestiones mencionadas en el mismo, dada la elevada jerarquía halájica de su autor[52]. Su crítica es muy sorprendente: entre otras cosas, le atribuye a R. Ṣadok afirmaciones que no figuran en la versión existente de su texto, y asimismo vuelve sobre algunos temas sin motivo visible. Su crítica se concentra en el defecto que R. Ṣadok destaca como causa para invalidar el uso del ternero para sacrificio. Curiosamente, R. Shapira entiende que R. Ṣadok está hablando del Golem, o sea que la cuestión a resolver es si el Golem, en principio, puede considerarse apto para el sacrificio. R. Shapira se asombra de este (supuesto) planteamiento, y establece que semejante cosa es inconcebible. Continúa diciendo que si R. Ṣadok se refería solamente al ternero, toda su disquisición carece de sentido, ya que los *'amora'im* vivieron después de la destrucción del Templo –lo cual también fue señalado por R. Ṣadok–. Además, dice R. Ḥayim Shapira, un ternero artificial no puede ser considerado un primogénito, y por ende no puede ser incluido entre las primicias llevadas al sacrificio.

Concluye diciendo que «las palabras del Gaón (R. Ṣadok) son extrañas y no pueden ser comprendidas [...], carecen de todo significado»[53].

9

El sueño de R. Ṣadok interesa por otro motivo: su interés por la humanidad del Golem refleja el interés de un círculo mayor. R. Ṣadok fue atraído al jasidismo por R. Mordekhai Joseph, fundador de la dinastía jasídica de Iszbiza. El nieto de R. Mordekhai Joseph, R. Gershom Ḥanokh Leiner, contemporáneo de R. Ṣadok y fundador de la dinastía de Radzyn, adoptó una postura excepcional respecto al tema del Golem. En su controvertido libro halájico *Sidrei Tehorot*, allanó un nuevo camino en los debates jurídicos sobre la naturaleza del Golem, al preguntar si su cadáver contamina del mismo modo en que lo hace un cadáver humano[54]. Leiner dictaminó que es razonable suponer que el cadáver del Golem acarrea impureza, y éstos son sus argumentos: dado que R. Yosef estableció que *'adanei ha-sadeh*[55] –los seres vivos cuyo estatus halájico es el de animales– causan impureza, con más razón lo hace una criatura generada mediante el *Sefer Yeṣirah*. Menciona también la opinión de legistas anteriores, según la cual las obras de las manos de los justos son consideradas como seres humanos, y utiliza esta noción para reforzar su contención de que el Golem posee un estatus cuasi-humano.

Pero este enfoque debió confrontar las dificultades derivadas del hecho de que R. Zeira matase al Golem. Leiner conoce el fallo de los descendientes de R. Eliyahu de Chelmno y no puede pasar por alto un argumento de tanto peso en contra de su propia postura. Efectivamente, presenta la opinión del Ḥakham Ṣevi, pero se sorprende de que esté permitido matar a una criatura con forma humana llena de vitalidad. La dificultad reside en que la forma humana y la capacidad de movimiento del Golem impiden diferenciarlo de un hombre de carne y hueso. Leiner rechaza la distinción del Ḥakham Ṣevi, según la cual está prohibido solamente matar criaturas con forma humana que hayan nacido de mujer. Según este criterio, sostiene Leiner, podría haberse matado a Adán sin que ello fuera considerado un crimen –argumento totalmente absurdo, puesto que Adán fue producto de Dios–. Leiner examina minuciosamente el pasaje del tratado *Sanedrín*. Si R. Zeira no sabía que Rava había creado a ese varón, ¿por qué lo mató? La criatura no respondió a la pregunta de R.

Zeira, por lo que éste podía haberlo tomado fácilmente por un mudo. Por otra parte, si R. Zeira sabía que Rava lo había creado, ¿por qué esperó hasta que el Golem no le respondió para matarlo? Para dar respuestas satisfactorias a estas cuestiones, Leiner recurre a un enfoque novedoso.

La principal innovación de Leiner consiste en leer el pasaje entero como una unidad orgánica. La mención de que los justos poseen el poder de crear un mundo es entendida como parte de la exposición sobre la creación del Golem. Para él, la palabra «mundo» significa «hombre», probablemente en base a la noción rabínica de que un hombre equivale a todo el universo[56]. Por ende, el Talmud estaría refiriéndose a dos casos distintos de creación de un Golem: en uno, los justos perfectos lograrían crear un hombre completo (mundo); en el otro, los justos menos perfectos, como Rava, lograron solamente un hombre defectuoso. Leiner sostiene también que el Talmud no establece una diferencia de principio entre el hombre creado por los justos y el hombre creado por Dios. Leiner explica del modo siguiente el transcurso de los acontecimientos: R. Zeira quiso verificar si el hombre creado por Rava era de los completos, dotados de habla; al ver que la criatura no le respondía, comprendió que el Golem había sido creado por un justo no perfecto, y lo mató. Si ese Golem hubiese sido creado por un justo perfecto, habría sido posible tomarlo en cuenta para el quórum ritual. Los principales argumentos aducidos por Leiner son la interpretación de Rashi al pasaje de *Sanedrín* y al *Sefer ha-Bahir*, textos de los que se desprende que es posible crear un Golem completo, aunque ello no se diga explícitamente[57]. El ente del que habla el tratado *Sanedrín* no es, pues, un ser completo, pero en principio la creación de un Golem completo es posible. De ahí deduce Leiner que teóricamente un Golem creado según la técnica del *Sefer Yeṣirah* puede ser considerado como judío en todo lo relacionado con el culto. Ello se expresa en el fallo anteriormente mencionado: el cadáver del Golem acarrea impureza. Esto prueba que a fines del siglo XIX no se conocía aún en Polonia (donde residía Leiner) la tradición según la cual los miembros desarticulados del Golem aniquilado por el Maharal estaban depositados en el ático de la sinagoga de Praga.

Como vemos, dos personas que mantuvieron relaciones personales y hasta intercambiaron correspondencia durante algún tiempo[58] se ocuparon del tema del Golem en sus aspectos halájicos, y ambos tendieron a otorgarle un estatus humano superior al que le concedieron legistas anteriores. Ello indica la posibilidad de que el tema del Golem haya sido

debatido en el círculo de R. Mordekhai Yosef de Iszbiza. Además, la coincidencia de opiniones, en principio, entre Leiner y R. Ṣadok (aun cuando los argumentos aducidos fueron diferentes) indica que la posición del Ḥakham Ṣevi y de R. Jacob Emden se basó en un supuesto que podía ser fácilmente refutado por un legista importante de la estatura de Leiner.

10

Resulta interesante que el tema de la impureza del cadáver del Golem sea refutado en la versión de R. Yudel Rosenberg. En su interpretación de la leyenda del Golem, hallamos que

> el Golem tras su muerte no es impuro, porque su cuerpo no nació, sino que fue fabricado. Y un animal creado de esa manera no requiere matanza ritual ni posee ningún miembro vivo (*'ever min ha-ḥai*)[59].

Aquí el autor combina dos motivos que anteriormente aparecían por separado. Uno es el de la impureza del Golem, propuesta por primera vez por Leiner. Al rebatir totalmente todas las posiciones que no coincidían con la suya, Leiner no mencionó el texto de R. Yudel Rosenberg, por lo que puede concluirse que no lo conocía, ni tampoco la idea en él expuesta. Por tanto, es probable que el texto de Rosenberg refleje el de Leiner, aun cuando no coincida con él. El segundo motivo es el estatus de los animales creados por medio de la técnica del *Sefer Yeṣirah*. La afirmación de que los mismos no requieren matanza ritual recuerda el análisis que figura en *Shnei Luḥot ha-Brit* de R. Ishaiah Horowitz[60].

11

R. Abraham Anaqawa, contemporáneo sefardí de ambos legistas jasídicos, se ocupó de la cuestión de si está permitido utilizar las técnicas del *Sefer Yeṣirah* para crear un Golem en Shabat[61]. R. Anaqawa expone diversas razones por las cualles ello no debe hacerse: está escrito que los dos *'amora'im* que crearon un ternero lo hicieron en la víspera del sábado, lo cual insinúa que ese acto está prohibido durante el Shabat. Su segundo argumento se basa en que el Golem es creado mediante el Nombre

Divino con el cual fue creado el mundo. Como se sabe, la Creación duró sólo seis días, y en ella no fue utilizado el Nombre; en consecuencia, está prohibido crear un Golem en Shabat mediante el Nombre de Dios. En contraposición a la mayoría de las opiniones que hemos visto hasta ahora, la creación del Golem es entendida por R. Anaqawa como una acción que utiliza solamente la técnica de combinación de letras, sin uso de polvo y sin referencia a cualquier otra tarea relativa al aspecto material del Golem por la que resultaría prohibida la fabricación de su cuerpo en Shabat. Más aún, la creación del Golem es comparada con el estudio de la Torá, que por supuesto no está prohibido en Shabat. Por ende, puede concluirse que la operación a la que se refiere Anaqawa es fundamentalmente la activación de las letras, cuya pronunciación forma parte de los dos actos: el estudio en voz alta y el recitado de las combinaciones de letras. Según lo entienden los cabalistas, el verdadero significado del acto de estudiar reside en que el estudioso crea nuevos mundos y firmamentos[62]. En consecuencia, la creación lingüística del Golem es paralela al estudio creador, ya que ambos consisten en la activación de las letras por seres humanos, y ambos generan entidades nuevas. En el texto de Anaqawa se insiste en el vínculo entre la creación del Golem y la creación del universo; como tratamos de demostrar anteriormente, ese tema ya está insinuado en el Talmud[63].

15. Golem y sexo

1

Los redactores del relato sobre el Golem en el tratado *Sanedrín* designaron a la criatura artificial con la palabra aramea *gavra'*, literalmente «varón»[1]. Por su parte, textos rabínicos en hebreo se refieren a la mujer no casada como *golem*, por considerarla un ser imperfecto (al igual que el varón no casado). El término indica su condición de ente primitivo antes de su conversión en recipiente (*kli*) por su marido, acto mediante el cual ella alcanza su perfección como mujer[2]. A la luz de nuestras exposiciones precedentes, es posible afirmar que también en este caso el término denota un cuerpo humano incompleto. Además, la relación entre el concepto de la mujer como Golem y el proceso mediante el cual ésta se convierte en «recipiente» y alcanza su «destino natural» recuerda otro pasaje talmúdico en el que el término *golem* designa una vasija de forma inacabada, que se convierte en un recipiente completo cuando recibe el pulido final[3]; allí tiene lugar un paralelo entre la penetración de la aguja del alfarero y la noción talmúdica de que el marido es el hacedor de su esposa: *bo'alaikh –'osaikh*, «te posee – te hace»[4].

2

La cuestión del sexo del antropoide no figura en los textos medievales, y parece que sus autores no se interesaron por una interpretación minuciosa del relato de *Sanedrín*, al menos no desde ese punto de vista. Dicha cuestión aparece por primera vez en el primer tercio del siglo XVII, en los escritos de autores centroeuropeos. Entre ellos podemos señalar *Maṣref Ḥokhmah* de R. Yosef Shlomo Del Medigo, quien nació en Candia (Creta) pero vivió en Polonia[5], y el libro clásico de ética cabalista *Shnei Luḥot ha-Brit* de R. Ishaiah ben Abraham ha-Levi Horowitz[6]. El primero es del año 1625, el segundo de la década de 1630 o 1640. Su proximidad

cronológica y geográfica y el hecho de que constituyan el primer tratamiento del tema de un Golem femenino plantean la pregunta sobre un posible vínculo entre ambos. El examen minucioso de los textos –como veremos a continuación– evidencia que no existe entre ellos una dependencia mutua. Pero resulta plausible suponer la existencia de un tercer texto anterior, referido ya sea al Golem femenino de R. Salomón ibn Gabirol, ya sea al Golem de los hijos de Jacob. Esta hipótesis explicaría el interés de dos textos diferentes por un tema descuidado hasta esa época[7]. Al menos, ambos autores mencionan explícitamente que su trabajo continúa una tradición existente.

Comencemos por R. Del Medigo, quien en su *Maṣref Ḥokhmah*[8] cita las exposiciones sobre la creación del Golem que figuran en los comentarios al *Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Rabad y el Pseudo-Sa'adyah, para luego señalar:

> Y también dijeron de R. S[alomón] ibn Gabirol que creó una mujer que lo servía. Y cuando lo denunciaron [por ello] al reino [= a las autoridades], les mostró que [la mujer] no era una criatura completa, y la devolvió a su estado anterior de trozos y bisagras de madera con las que había sido construida. Y rumores [o= tradiciones] similares abundan en la boca de todos, especialmente en la tierra de Asquenaz[9].

El contexto de la cita nos muestra que la fuente en que se basa Del Medigo incluía la mujer de Ibn Gabirol en la categoría de las criaturas que, como el Golem, se formaron mediante las técnicas del *Sefer Yeṣirah*. Sin embargo, los detalles resultan novedosos y no se los encuentra en versiones anteriores. Parece obvio que la presentación de Ibn Gabirol como protagonista de un episodio relacionado con la creación de un Golem proviene del hecho de que previamente Del Medigo cite el pasaje del Comentario al *Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Sa'adyah, donde Ibn 'Ezra desempeña un rol semejante. No obstante, parece que la fuente que tenía presente Del Medigo se refería a una criatura mecánica, y no a la fabricada con agua y polvo que recibe vida mediante la pronunciación de las letras. Si fuera posible reforzar esta hipótesis mediante textos adicionales, no habría motivo para deducir del pasaje citado que Ibn Gabirol se interesaba en los aspectos mágicos del *Sefer Yeṣirah*[10] –aun cuando no cabe duda de la profunda influencia que tuvo este libro en su pensamiento[11]–. Aquí aparece por primera vez un claro caso de una sirvienta[12], que prueba –según

la leyenda– los logros de Ibn Gabirol en el ámbito de la mecánica, y no su inclinación por la magia. El hecho de que haya podido desarmar el producto en sus componentes elementales –probablemente para eludir el castigo de las autoridades– indica que, aunque se sospechara que era un mago, no era sino un técnico. Por otra parte, las especulaciones sobre posibles aspectos románticos y pigmaliónicos de la leyenda parecen excesivas, ya que no hallan asidero en ningún detalle del texto[13].

3

Las implicaciones sexuales de un Golem mujer figuran en un texto citado por R. Ishaiah Horwitz. En su célebre *Shnei Luḥot ha-Brit*, Horowitz se ocupa de una espinosa cuestión: la denuncia de los hijos de Jacob por su hermano José. En Génesis 37, 2 leemos lo siguiente: «E informaba José a su padre de la mala fama de ellos». La Torá no especifica de qué se trataba, y el *Midrash* ofrece varias explicaciones. Algunas fuentes establecen que José informó a su padre sobre tres hechos importantes: que sus hermanos acostumbraban comer carne de animales aún no sacrificados, *'evar min ha-ḥai*; que mantenían relaciones sexuales con muchachas del país, es decir, con mujeres cananeas; y que algunos de ellos trataban con desprecio a sus hermanos nacidos de sirvientas[14]. Sobre este punto, Rashi había afirmado que la acusación más definida y grave era la sexual: José acusó a sus hermanos de relaciones incestuosas con mujeres cuyo nombre no se especifica[15]. Esto plantea un problema para la tradición midráshica: ¿es posible que José –paradigma del hombre justo en la tradición judía– haya mentido? Y si no mintió, ¿es posible que los hijos del patriarca Jacob hayan cometido transgresiones tan graves? Para resolver esta seria dificultad, R. Horowitz afirma basarse en una tradición que dice haber hallado en un antiguo manuscrito. Citaré el pasaje completo, ya que se trata de un documento único en la historia de la leyenda del Golem:

> Supe que en un antiguo códice (*koveṣ yashan*) hay [una solución] al caso: Abraham nuestro padre escribió el *Sefer Yeṣirah* y se lo entregó a Isaac, e Isaac a Jacob, y Jacob lo transmitió a los más nobles de sus hijos, ya que está prohibido transmitir ese tipo de secretos de la Torá sino a los más virtuosos y mejores de Israel en todas las generaciones[16]; por eso, los entregó a los hijos de su esposa [Lea], pero no a los hijos de las criadas. Y

hallamos en la *Guemarah* que un ternero de tres años era creado cada víspera de Shabat mediante el estudio del *Sefer Yeṣirah* [y] la combinación de los Nombres[17]. Y está claro que [el ternero] creado mediante los Nombres y no mediante procreación no necesita matanza ritual, y es posible comerlo estando aún vivo[18]. Y así lo hacían la tribus [= los hijos de Jacob, fundadores de las tribus]. José no lo sabía y creía que [el animal] era hijo de padre y madre, y [por eso] denunció ante su padre que comían carne de animal vivo, aunque ellos actuaban correctamente según la ley. También está escrito en la *Guemarah* que Rava creó un varón y lo envió a R. Zeira, etc., y Rashi comenta que lo hizo mediante los Nombres del *Sefer Yeṣirah*. He aquí que hay nombres cuya combinación crea un macho, y otros [con los que] se crea una hembra[19]. Y es posible que las tribus hayan creado, mediante las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah*[20], una hembra con la que acostumbraban pasear, y José no lo sabía y creía que era una mujer nacida de padre y madre, y fue a advertir a su padre que sus hermanos eran sospechosos de fornicación. Y cuando las tribus estaban estudiando la combinación de estos secretos, vinieron los hijos de las sirvientas y quisieron unirse a ellos, [pero] las tribus les dijeron: «Vosotros sois hijos de sirvientas», y su intención era a favor del cielo, porque esos temas no se transmitían sino a los nobles de esa generación. Y José no lo sabía, y creyó que deshonraban a sus hermanos y los llamaban esclavos, y fue y se lo contó a su padre. Véase como las tribus eran justas, y también José era un justo del fundamento del mundo, y tuvo razón en ir a contarle a su padre en nombre de los cielos[21].

Éste es un espléndido ejemplo de cómo resolver, mediante giros ingeniosos, dificultades interpretativas que parecen insolubles: preservar el honor de José, y al mismo tiempo amenguar la gravedad de sus acusaciones contra sus hermanos, todo ello en base a una fuente de gran autoridad. El común denominador de dos de las tres transgresiones es el supuesto de que sólo si se hubiese tratado de criaturas biológicas normales –un animal para las leyes de consumo, un ser humano para las sexuales–, los actos que según José cometieron sus hermanos habrían sido graves violaciones desde el punto de vista halájico. La leyenda talmúdica suplió el argumento para superar la dificultad. Según la *Halakhah*, parientes de primer grado –hermanos, hijos o padres– tiene prohibido mantener relaciones sexuales con la misma mujer. En apariencia, los hermanos cometieron esa transgresión, ya que «acostumbraban pasear»[22] –eufe-

mismo por «copular»– con la misma mujer. Pero como no se trataba de una mujer de carne y hueso sino de un ser artificial, no regía para ella la prohibición halájica. En esta noción sustentada por la fuente de Horowitz y por él mismo está implícito que desde el punto de vista halájico el Golem no posee estatus humano. En función de este texto, R. Ṣevi Hirsch de Munkacs negó toda calidad humana al Golem de sexo femenino en su propio tratado halájico[23].

Una versión interesante del pasaje de *Shnei Luḥot ha-Brit* figura en el *Midbar Kedemot*[24] de R. Ḥayim Yosef David Azulai. Azulai se refiere explícitamente a su fuente, pero proporciona una versión ligeramente distinta: los secretos del *Sefer Yeṣirah* fueron transmitidos a los hijos de Lea, quienes crearon muchachas con las que «paseaban». El plural facilita la justificación: las relaciones sexuales de hermanos con una misma mujer están explícitamente prohibidos, pero la existencia de varias mujeres atenúa parcialmente el problema halájico.

4

¿Cuál es el estatus legal del Golem en comparación con el de la mujer? En la edición de R. Yudel Rosenberg, la carta espuria atribuida a R. Isaac ben Shimshon Katz finaliza diciendo:

> [El Maharal] no quería de ningún modo incluir al Golem en el quórum de diez[25]. Y decía que aun aquellos que sostienen que una mujer puede contarse entre los diez afirman que el Golem no puede contarse. En este caso [el Golem] es menos que una mujer, porque no está incluido para nada en el versículo «y seré santificado entre los hijos de Israel»[26], mientras que las hijas son incluidas a veces entre los hijos de Israel. Además, de las hijas se exige que cumplan con todos los preceptos negativos [= prohibiciones], cosa que no ocurre con el Golem[27].

El uso del versículo sobre la santificación de Dios exclusivamente por los hijos de Israel parece reflejar el *Responsum* del Ḥakham Ṣevi. No es una presunción mía: en una nota al pie del pasaje citado, Rosenberg menciona que cierto *ḥasid* llamó su atención sobre la respuesta del Ḥakham Ṣevi. La superioridad de la mujer respecto al Golem es evidente también en la primera opinión atribuida al Maharal, quien afirma que el Golem

está exento de los preceptos positivos [= deberes], incluso de los que se exigen a las mujeres y los sirvientes[28]. En otro contexto, destaca Rosenberg que el Golem carece de impulso sexual; de poseerlo, podría volverse peligroso, dada su gran fuerza y su posibilidad de vencer físicamente a cualquiera. En relación con ello, Rosenberg recuerda a los ángeles caídos, sin duda para comparar la vitalidad sexual de seres poderosos con el peligro potencial representado por el Golem[29].

5

Como vimos anteriormente, existen actitudes diferentes y opuestas en cuanto a conferir al Golem una posible facultad racional[30]. En cambio, en cuanto a la facultad generativa, la opinión es unánime: el mago no tiene posibilidades de conferir dicha capacidad al Golem. Esa postura aparece ya en el siglo XIII, en un texto citado por Scholem, en el que un cabalista anónimo afirma:

> Por ello dijeron los sabios: «Quien no tiene hijos es considerado como un muerto». Quiere decir que es como un Golem carente de forma. Por ello esas imágenes que alguien dibuja en un muro son como un Golem sin forma, porque aunque hallemos en ellas todas las formas del hombre, no lo llamamos sino imagen[31]. Esto es [el significado de] «creó un varón»: mediante la combinación de letras creó una imagen de forma humana, pero no pudo conferirle su condición (*dmut*). Porque puede ocurrir que, usando poderes terribles, un hombre fabrique un hombre que hable, pero no puede inducirle [las facultades de] procreación ni de inteligencia, pues eso no lo puede lograr criatura alguna sino sólo el Santo Bendito Sea[32].

Como Scholem señaló acertadamente[33], se trata de la única mención sobre el tema del poder reproductor del Golem. Scholem se pregunta cómo reapareció el tema en la famosa leyenda de R. Yudel Rosenberg[34]. Quiero sugerir un texto que puede haber actuado como intermediario. A fines del siglo XVIII, R. Pinḥas Eliyahu Horowitz compuso su muy difundido *Sefer ha-Brit*, obra enciclopédica que combina Cábala y ciencia. Dos ediciones fueron publicadas en vida del autor, y la obra se convirtió rápidamente en un clásico del iluminismo judío. Ya en la primera versión hallamos el siguiente pasaje:

Mientras el poder de la inteligencia no ilumina el alma del infante, éste es mudo y no puede hablar. Y si un hombre crea una criatura, un Golem, mediante los Nombres y letras de la Santidad mencionados en el *Sefer Yeṣirah*, ese Golem tendrá figura de hombre modelado en material[35] y un alma con todos los poderes y sentidos, pero sin habla, porque no posee razón y su alma carece de la facultad de la inteligencia. Porque el hombre [que lo fabrica] no puede inducirle, ni siquiera mediante el *Sefer Yeṣirah*, un alma intelectiva ni poder de procreación (*koaḥ ha-molid*), sino solamente Dios [puede hacerlo], como lo expliqué en mi libro *Beit ha-Yoṣer* sobre el *Sefer Yeṣirah*. Y por ello percibió R. Zeira que ese varón era un Golem, según dice en *Sanedrín* que Rava creó un varón[36].

Desgraciadamente, se ha perdido la mayor parte de la obra cabalística de este autor, incluido el *Beit ha-Yoṣer*, y con ella su ensayo sobre la naturaleza del Golem, que podría haber aportado un material interesantísimo. Pero aun de este breve pasaje es posible deducir que el texto anónimo citado más arriba puede haber sido escrito por R. Pinḥas Horowitz. En el siglo XVIII, éste formuló la impotencia del Golem con las mismas palabras que usaría Yudel Rosenberg en un período posterior, mediante la frase *koaḥ ha-molid*[37]. Es posible, pues, que el escrito de R. Pinḥas Horowitz nos indique las fuentes de la visión del Golem a principios del siglo XX.

16. Avatares de las técnicas

La noción de que el *Sefer Yeṣirah* contenía técnicas para crear un hombre fue ampliamente aceptada en el judaísmo medieval. Si bien existieron varias versiones sobre la manera precisa de crear un Golem mediante combinaciones de letras, no han llegado hasta nosotros textos que hayan considerado que esas técnicas eran inútiles o que expresaran dudas sobre su efectividad. Las dificultades implícitas en una doctrina que aduce el poder de una técnica lingüística sobre el mundo material merecieron solamente un silencio respetuoso. Una de las razones de ese silencio fue la convicción de que la fórmula exacta de esas combinaciones se había perdido. Ese argumento se parece mucho a una noción difundida en el mundo antiguo, relativa al orden de las letras en la Torá. Según R. Eleazar ben Pedat, del siglo III,

> las secciones de la Torá no fueron transmitidas en su orden correcto, porque si lo hubiesen sido, todo el que las hubiera leído habría podido resucitar muertos, por lo que ese orden permanece oculto, y sólo lo conoce el Santo Bendito Sea, tal como está escrito[1]: «Y quién como Yo llamará y dirá y lo pondrá en orden para Mí»[2].

Por lo tanto, Dios ocultó deliberadamente los poderes mágicos de la Torá, para que el código que permite efectuar operaciones sobrenaturales no perturbara el transcurso de la vida normal. Una actitud similar parece reflejarse en el prólogo de Naḥmánides a su *Comentario de la Torá*, texto sumamente difundido en la Edad Media. Naḥmánides afirma que en el Monte Sinaí se transmitió sólo la lectura de la Torá según los mandamientos, mientras que la lectura según los Nombres Divinos constituye un sistema oculto[3]. De este modo, la sublimidad del orden secreto sirve de pretexto para su ausencia, con lo que se preserva la posición de las fuerzas mágicas que supuestamente poseen las letras de la Torá, mantenidas como objeto de admiración a distancia.

Esa misma actitud fue adoptada respecto a la técnica de combinación de letras, en cuanto medio para obtener resultados sobrenaturales. R.

Moisés Cordovero afirma que solamente poseemos los rudimentos más elementales del estudio de la Torá –la Cábala de las letras y sus combinaciones–, porque el conocimiento cabalístico completo se revelará sólo tras la resurrección de los muertos, ya que la Torá exige una total purificación del hombre, sólo posible en la era mesiánica[4]. Al comenzar su disquisición sobre el tema de la combinación de letras, Cordovero advierte que nuestros antepasados conocieron la naturaleza del vínculo entre el poder espiritual de las letras y sus permutaciones, pero que no lo utilizaron en la práctica; él mismo se ocupa del tema sólo para comprender la grandeza y el poder de Dios. Las vicisitudes de la diáspora oscurecieron los ojos de los sabios, y por ello declinó el conocimiento de la Cábala teórica y sobre todo el de la Cábala práctica[5]. Además, continúa Cordovero, tampoco los conocimientos de la Cábala práctica expuestos en el pasado resultan comprensibles para los cabalistas actuales; Cordovero proporciona una lista de los cabalistas que aplicaron los Nombres Divinos, de forma positiva o negativa[6]. En su opinión, ya no existen las primeras fórmulas de combinaciones de letras, que se servían de los poderes intrínsecos de las letras mismas[7]. Cordovero parece haber sido el primer sabio que sostuvo una postura explícitamente escéptica sobre la naturaleza de las técnicas descritas en el *Sefer Yeṣirah*.

Al final de un manuscrito del *Comentario al Sefer Yeṣirah* de Cordovero, una mano anónima anotó lo siguiente: «Y no crea el lector que existe hoy el poder de actuar según este libro, porque no lo hay, debido a que se cerraron las fuentes de las prácticas y desapareció la Cábala y no existen más fieles [cabalistas]»[8]. Este escepticismo difiere en parte del de Cordovero. Según éste, la Cábala suprema aún no había sido concedida a los hombres, y la Cábala inferior les había sido entregada pero no la habían entendido lo suficiente. En cambio, el autor del escolio anónimo presenta una situación más grave: la Cábala fue concedida a los hombres pero se perdió. El resultado es semejante en ambos casos. Sea como fuere, a mediados del siglo XVII el conocimiento del orden preciso de las 231 combinaciones de letras era considerado un logro cabalístico fundamental, alcanzado mediante la revelación, y quien publicaba el orden de los portales sin mencionar al cabalista que lo había redactado era considerado un plagiario. R. Naftali Bakharakh, quien se ocupó mucho del tema del Golem, se quejó de que su ex discípulo R. Yosef Shlomo Del Medigo hubiera publicado los 231 portales que le fueron revelados (a Bakharakh) en una visión nocturna[9]. Esos portales eran, en sus palabras, «una cosa

maravillosa»[10], y todos sus discípulos en Polonia y Alemania sabían que fue él quien renovó las 231 permutaciones. Indudablemente, no era la intención del autor enumerar simplemente todas las combinaciones de letras posibles; se trataba del orden mucho más complejo de permutaciones que constituyen las raíces de los *parṣufim*, las configuraciones antropomórficas que caracterizan la teosofía luriánica. Según Israel Sarug, cada *parṣuf* posee su origen en ciertas combinaciones de letras. Esas combinaciones fueron impresas en *'Emek ha-Melekh* y fueron copiadas una y otra vez por una larga serie de cabalistas[11]. R. Jacob Barukh, editor del *Sefer Sha'ar ha-Ḥeshek* de Yoḥanan Alemanno, sostuvo haber oído de boca de R. Yosef Ḥayim David Azulai que éste había visto cómo varias personas realizaban milagros mediante las combinaciones de letras, pero que, en su opinión, se trataba de una actividad sumamente peligrosa, como demostraba el destino que les cupo a esos sabios. Por eso, le dijo R. Azulai, no basta con conocer la «combinación material» (*ha-ṣeruf ha-gashmi*)[12] mencionada en esos libros[13]. Lamentablemente, R. Azulai no reveló qué era exactamente lo que faltaba en los libros, por lo que no poseemos (siguiendo a R. Barukh) conocimiento alguno sobre la naturaleza del componente que posibilitaría (según R. Azulai) un acto mágico por medio de la combinación de letras.

En la Cábala luriánica, el interés por los efectos mágicos de la técnica combinatoria resulta aún más problemática. Llama la atención el hecho de que la creación del Golem por un hombre no figure ni una sola vez en los textos clásicos de esa corriente cabalística. Según algunas tradiciones, R. Isaac Luria prohibió a sus discípulos el uso de diversas técnicas lingüísticas capaces de producir resultados sobrenaturales. R. Moshe ben Menaḥem Graff de Praga escribe que los autores de la Antigüedad transmitieron los libros y las técnicas de magia a las generaciones posteriores de manera deformada, para impedir su utilización; en este contexto menciona la creación del ternero por «'Abay y Rava». Luria sostenía que poseía el poder de corregir esos textos defectuosos, pero que no lo haría para que sus poderes no fuesen utilizados[14]. Éste es también el trasfondo del diálogo entre R. Ḥayim de Volohzin y su maestro, R. Eliyahu el Gaón de Vilna. El tema central del debate fue el poder extraordinario del Gaón para corregir errores cometidos en textos cabalísticos importantes, actividad que por cierto caracterizó su producción literaria. Al preguntarle R. Ḥayim sobre el *Sefer Yeṣirah*, respondió el Gaón:

Respecto al *Sefer Yeṣirah*, [R. Eliyahu] poseía una teoría organizada ya desde los días de su juventud, con una visión clara y de admirable profundidad. Yo le presenté diez variantes para las formulaciones del *Sefer Yeṣirah*, y me dijo que la versión más correcta era la del *'Arí*, salvo un error de imprenta en la misma. Le respondí que entonces ya no es cosa tan grande y maravillosa crear un Golem. Me respondió que, efectivamente, una vez había comenzado a crear un Golem. «Y estando en mitad de la tarea pasó por encima de mi cabeza una aparición (*temunah*) de Dios y desistí de continuar, diciéndome a mí mismo que aparentemente el Cielo no quería que lo hiciera debido a mi corta edad.» Le pregunté cuántos años tenía entonces y me dijo que todavía no había cumplido los trece[15].

Por lo tanto, en la segunda mitad del siglo XVIII un cabalista y legislador respetable como el Gaón de Vilna sostenía que las versiones impresas de las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah*, incluida la de R. Isaac Luria, estaban erradas. Esa misma actitud parece reflejarse en la versión de la leyenda del Golem presentada por R. Yudel Rosenberg. En un texto que atribuye al Maharal de Praga leemos:

No es pertinente estudiar las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* tal como están impresas, y por su intermedio crear un varón o un animal. La persona que aprenda las combinaciones sólo de ese libro no tendrá poder para crear nada. Primero, porque las impresiones contienen muchos errores y falta en ellas mucho; y luego, lo fundamental es el conocimiento en sí, porque la persona necesita saber desde el principio a qué luz se refiere cada una de las letras[16].

El tema de las erratas en las combinaciones parece reflejar la opinión de R. Ḥayim de Volohzin más que la del Maharal. Como ya vimos en el caso de otras afirmaciones atribuidas a éste, también aquí parece plausible que la versión de R. Yudel Rosenberg refleje la última etapa del debate sobre el tema –a favor o en contra.

Otra variante del argumento que explica por qué la técnica no puede ya funcionar sostiene que lo decisivo es la calidad moral de quien recibe la tradición esotérica. Un texto anónimo, que combina elementos asquenazíes y sefardíes, dice lo siguiente:

A quienes no poseen todas estas cualidades éticas no se les transmite [el *conocimiento*] por temor a que destruyan el universo, como hizo Jesús el cristiano, que destruyó el mundo mediante el Nombre explícito[17]. Y si alguien aprendió de sus maestros [...] y quiere realizar operaciones, si no es honesto, el Santo Bendito Sea no lo oye y no cumple su deseo, porque está dicho[18]: «Cumplirá el deseo de los que le temen». Pero a aquellos que no le temen, el Santo Bendito Sea no los oye por sus iniquidades y los Nombres no funcionan en sus manos, como está escrito[19]: «Vuestras iniquidades han hecho división entre vosotros y vuestro Dios». Y también está escrito[20]: «Y quebrantaré la soberbia de vuestro orgullo». Y en el *Sefer ha-Bahir*[21] está escrito: «Rava creó un varón. Lo envió a R. Safra[22] y éste le estuvo hablando y [la criatura] no respondía. Entonces [Safra] le dijo: "Tú eres de los piadosos, regresa a tu polvo", y se convirtió en una ola de polvo». ¿Y por qué causa [el varón] no respondió? Porque no tenía alma. ¿Y desde dónde contesta un hombre? Desde su alma. Porque no pudo [su hacedor] otorgarle alma debido a sus [propias] iniquidades, como está escrito: «Vuestras iniquidades os separan de vuestro Dios». Pues sin esas iniquidades no habría diferencia entre vosotros y vuestro Dios. Pero vosotros tenéis pecados y Él, Bendito Sea, está libre de pecados. Él es el Creador de mundos, y vosotros [de no tener pecados] seríais creadores de mundos[23].

Según este autor anónimo, no basta con conocer la técnica; sin pureza moral y sin el cumplimiento estricto de los preceptos, no funcionarán ni la receta correcta ni los Nombres Divinos.

17. El Golem en el jasidismo polaco

La literatura temprana del jasidismo iniciado en Polonia en el siglo XVIII es sumamente pobre en exposiciones sobre la naturaleza del Golem y las técnicas para la creación de un ente de ese tipo. Las leyendas sobre él son, incluso, muy escasas[1]. Las excepciones se encuentran en dos autores jasídicos de fines del siglo XIX: R. Ṣadok ben Jacob ha-Cohen de Lublin y R. Gershom Ḥanokh Leiner[2]. Como vimos anteriormente, el interés de este último se centra en la naturaleza del Golem. En otro pasaje que veremos a continuación, R. Ṣadok ha-Cohen se ocupa de la creación del hombre artificial. Su posición, que a primera vista parece una nueva interpretación de la misma, es de hecho una combinación entre la técnica clásica de creación del antropoide y las teorías lingüísticas predominantes en el jasidismo, combinación que genera una explicación osada y añade un matiz peculiar a su sistema.

En su libro *Likutei 'Amarim*[3], R. Ṣadok expone su idea de que la sabiduría contenida en el *Sefer Yeṣirah* comprende tres niveles. En el nivel intelectual no existe diferencia en la manera en que judíos y no judíos entienden el contenido del libro. Por ello es posible traducir el *Sefer Yeṣirah* a otros idiomas, al igual que otros textos cabalísticos, y los gentiles pueden incluso captar algo en este nivel[4]. Sin embargo, existe también aquí una diferencia: como solamente los hijos de Israel alcanzaron el pensamiento divino, como dice una frase famosa del Talmud[5], sólo ellos pueden ascender hasta el nivel superior, que depende de la completa comprensión de la unicidad de Dios. Es probable que la limitación de los gentiles consista en que toda referencia a las *sefirot* puede ser interpretada por ellos como impugnación de la unicidad divina, debido a su propio concepto de la Trinidad. Dado que el supuesto central del *Sefer Yeṣirah* es la unicidad absoluta de Dios, el contenido del libro puede resultar significativo solamente para quienes son capaces de trascender el ámbito de la pluralidad; quien no puede hacerlo halla en el *Sefer Yeṣirah* sólo cuestiones fútiles. Ésa es, pues, la actitud de los gentiles hacia el libro.

El segundo nivel del *Sefer Yeṣirah* consiste en la existencia de las letras en el corazón, es decir, de tópicos que no pueden ponerse por escrito sino sólo transmitirse de forma oral, de maestro a discípulo. Por su naturaleza, este conocimiento es considerado el misterio de Israel, expresión que aparece en el *Midrash* y significa que la Ley oral (*Torah she-be-'al-Peh*) es un privilegio exclusivo de los hijos de Israel[6]. Los gentiles no pueden alcanzar este nivel en modo alguno. Aun si se unieran todos en el intento de crear una criatura, no lograrían lo que logró Rava en el episodio del Golem del tratado *Sanedrín*, citado por R. Ṣadok[7]. La noción básica es que la vitalidad (*ḥiyut*)[8] que reside en el corazón de los justos de Israel es la energía que posibilita la creación por medio de combinaciones de letras, descrita en el *Sefer Yeṣirah*.

El tercer nivel es el reino de la naturaleza, que se revela también a los gentiles cuando contemplan las obras de Dios. Lo que singulariza a los sabios de Israel es, entonces, el segundo nivel del *Sefer Yeṣirah*, es decir, la comprensión de la existencia de ese nivel y la posibilidad de actuar en consecuencia. Ni el contenido abstracto del libro, que puede traducirse a otras lenguas, ni el conocimiento de la naturaleza, abierto a todos, caracterizan de modo especial dicho libro. El segundo nivel, transmitido oralmente, es el único que posibilita el proceso de la creación al poner en funcionamiento la «vitalidad» del mago[9]. Para el jasidismo, la vitalidad (*ḥiyut*) que reside en el corazón del mago es parte del espíritu (*pneuma*) divino, o un aspecto limitado de la divinidad presente en el individuo[10]. R. Ṣadok escribe que el hombre que pronuncia las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* utiliza esa vitalidad, y de esa manera hace funcionar el ámbito divino[11]. El supuesto básico es que, en última instancia, la acción humana pone en marcha a la divinidad, y ésa es la clave del poder creador encarnado en las letras. R. Ṣadok utiliza una imagen muy difundida tanto en la Cábala como en el jasidismo: la relación entre lo divino y lo humano es idéntica a la relación entre una sombra y el objeto que la causa: la mano. Cuando una persona mueve la mano, la divinidad responde automáticamente a ese movimiento[12]. Esta audaz noción es fácilmente comprensible a la luz de las ideas panteístas de los maestros del jasidismo; la misma atenuaba las implicaciones mágicas de la creación de un hombre o un animal artificiales, tal como figura en el tratado *Sanedrín*.

Como hiciera R. Yehudah el Barcelonés antes que él[13], R. Ṣadok quiso limpiar a los sabios del Talmud de todo rastro de una excéntrica actividad mágica. Mientras que el Barcelonés procuró convertir a los *'amora'im* en

sabios capaces de alcanzar el grado de perfección mediante sus estudios –el Golem les es concedido como recompensa a sus esfuerzos, y sólo por esa causa–, R. Ṣadok presenta a Rava como un místico jasídico, cuyo éxito no proviene del poder inherente a las letras, sino de su capacidad de activar el poder divino inherente en él mismo. En ambos casos, el aspecto mágico es reducido mediante la noción de que sólo Dios es el verdadero operador –trátese de una teología trascendentalista como la de R. Yehudah el Barcelonés o de una visión panteísta como la de R. Ṣadok ha-Cohen.

Sin embargo, afirmar que dentro del hombre «reside» una forma de la presencia divina no agota el aspecto creativo de la concepción de R. Ṣadok; el poder de activar la potencia divina existente en el hombre puede conducir a una magia mucho más poderosa que la que se basa en el poder inherente a las letras. Esas implicaciones mágicas se atenúan postulando un contacto personal entre el hombre y Dios. Ese contacto tiene lugar en el ámbito del corazón, donde se encuentra la vitalidad divina y donde el hombre puede hallar «el corazón divino»[14]. Dios se contrae e ingresa en el corazón del místico, y al producirse este contacto, el poder de influencia del hombre sobre la divinidad está condicionado por un encuentro místico entre ambos corazones.

Finalmente, destaquemos que R. Ṣadok ha-Cohen no menciona la creación del Golem a partir del polvo, ni su retorno al mismo. Parece que el acto de la creación es fundamentalmente la concesión de forma a la vitalidad divina existente en el hombre, mediante el recitado de las combinaciones de letras. ¿Es concebida la creación del hombre según el Talmud como una estructuración de energía sin base material? No hay en *Likutei 'Amarim* una respuesta unívoca a esta pregunta, pero la posibilidad ciertamente existe. El otro texto del mismo autor sobre el estatus del Golem muestra que él sí creía en el Golem en todo el sentido del concepto, como criatura fabricada con polvo[15].

18. La leyenda del Golem de Praga

En los capítulos precedentes me abstuve de analizar la tradición más difundida sobre la creación del Golem, aquella que la atribuye a R. Judah Loew ben Beṣalel de Praga (1525-1609), conocido como Maharal (siglas de *Moreinu ha-Rav Loew*, «Nuestro maestro el Rabí Loew»). Su conexión con esta magnífica figura de la historia judía contribuyó a conformar el relato clásico sobre el Golem en su versión más notable a partir del siglo XIX. Esas leyendas parecen confirmar la tesis que propuse anteriormente sobre el rol sociológico de la historia del Golem en la cultura judaica: las leyendas otorgaron a varios líderes espirituales un aura de poderosos magos, cualidad originada en el reconocimiento de su notable y profunda especialización en la sabiduría judaica, en el campo de la mística o de la magia. No entraré a especular por qué la creación del Golem fue atribuida precisamente al Maharal y no a alguna otra figura de su tiempo, por ejemplo, a R. Isaac Luria, el *Arí*; no tengo una explicación plausible, sobre todo porque en el voluminoso corpus de los escritos del Maharal no es posible hallar una razón fiable para su vinculación con el relato del Golem. En sus textos, la actitud del Maharal hacia la magia refleja el enfoque «normativo» de la elite judía de su época. Como ya indicaron los investigadores, la atribución de la leyenda del Golem al Maharal no hace justicia a su imagen espiritual, tal como la misma se configura en sus propios escritos. Por lo demás, en los textos históricos redactados en el círculo del Maharal durante su vida y en el período inmediato posterior –entre ellos, documentos fiables debidos a sus discípulos– no existe la menor mención a la leyenda del Golem[1]. Y sin embargo, desde el final del primer tercio del siglo XIX comenzaron a aparecer testimonios que vinculaban al Maharal con la creación de un Golem. Un importante tratado jasídico –cuya fecha precisa no puede establecerse, pero aparentemente escrito en torno a 1835– refuerza la noción de que esa atribución no carecía de base. En su *Bnei Isaskhar*, R. Ṣevi Elimelekh Shapira de Dinov dice que el Maharal escribía bajo la inspiración del espíritu divino, y que «solía utilizar el *Sefer Yeṣirah*»[2]. Aunque no menciona explícitamente al Golem,

no tengo apenas dudas de que esa frase alude a la creación del Golem por medio de las técnicas del *Sefer Yeṣirah*; ésta me parece, hasta el momento, la hipótesis más aceptable. A mediados del siglo XIX, fueron documentadas en Praga leyendas que vinculan al Maharal con la creación del Golem[3]. No me ocuparé de esas leyendas, porque su estudio corresponde al folklore judío; me concentraré solamente en la documentación y el análisis de las concepciones mágicas y místicas del Golem. A mi juicio, esas leyendas difícilmente pueden ayudarnos a entender mejor los aspectos mágicos y místicos de los textos referidos al Golem.

Por otra parte, resulta evidente que la difusión de la leyenda praguense influyó en la aparición del tema del antropoide en obras de escritores que visitaron la ciudad o residieron en ella, como lo prueban los casos de Goethe y Haëek[4]. En el ámbito de la mística judía, el producto literario más importante es un libro titulado *Nifla'ot ha-Maharal* [Maravillas del Maharal]. En 1909, el rabino polaco Yudel Rosenberg dio a la imprenta un texto que, entre otras cosas, relataba la creación de un Golem por el Maharal y sus dos ayudantes: R. Isaac ben Shimshon Katz (según algunos, su yerno) y su discípulo R. Abraham Ḥayim. La sección sobre el Golem consta de dos partes: «Conversaciones del Maharal sobre el Golem», escrita por R. Isaac Katz, con 19 aseveraciones sobre la naturaleza del Golem; y el relato de la creación misma, en el que, quizás por primera vez, la criatura recibe un nombre propio: *Yósele* [Josecito] *Golem*. El autor aduce haber copiado un manuscrito de la biblioteca de la comunidad judía de Metz, pero hasta ahora no se ha hallado un solo códice que contenga ese texto, por lo que varios investigadores suponen que nunca existió y que se trata de una invención de R. Yudel[5]. Esa suposición fue corroborada al comprobarse que otros escritos que Rosenberg presenta como copiados de la misma biblioteca son una falsificación. Con todo, es evidente que el autor conocía bien los materiales relativos al Golem, a partir de textos impresos y, quizás, de códices que se han perdido. Su propósito de desarrollar el tema indica el entusiasmo de los judíos del gueto por historias de ese tipo.

Combinando el material cabalístico sobre el Golem con terminología y temática jasídicas[6], Rosenberg logra elaborar una descripción detallada del Golem, aparentemente la primera disquisición sistemática sobre el tema, y sin duda la de más amplia influencia en la era moderna. A la edición de 1909 siguieron otras y también las traducciones de Ḥayim Bloch –que diferían de la fuente en algunos detalles–, lo que aseguró la difusión de la leyenda más allá de los reducidos círculos de lectores hebreos en

Polonia[7]. Bloch presentó su versión como una carta originalmente escrita por el mismo Maharal y dirigida a un tal R. Jacob Ginzburg de Friburgo. Esta carta pseudoepigráfica se basa en las innovaciones de Rosenberg. El genio literario y creativo de Rosenberg y Bloch y el éxito de este último en la difusión de su libro aseguraron la propagación de la leyenda a un público muy amplio. Esa difusión se inscribió en el marco de un notable interés por la mística y los mitos judíos a comienzos del siglo XX, por ejemplo el tema de la posesión demoníaca (*dibuk*) y el pasmoso éxito del drama homónimo de S. Anski sobre el mismo.

El Golem del Maharal se ha convertido en parte integral del patrimonio cultural judaico, al punto de que aún en nuestros días hay judíos ortodoxos que defienden apasionadamente la leyenda contra todo intento de impugnar su veracidad histórica. En 1987 apareció en el periódico *Yated Ne'eman*, de la comunidad ultraortodoxa de Jerusalén, un artículo de Israel Holand titulado «La metamorfosis del Golem», que se refería a la autenticidad de la leyenda del Maharal en la versión de Rosenberg. El autor mencionaba algunos argumentos conocidos contra la misma, pero la tradición de los *Bnei Isaskhar* lo llevaba a dudar de dichos argumentos y a no negar rotundamente la idea de que el Maharal hubiera creado un Golem[8]. Al final del artículo, Holand propone ingeniosamente que es posible que el Maharal haya creado realmente un Golem, pero que las fuentes se cuidaron de no registrar el hecho debido a la caza de brujas reinante en la Europa de la época. Su tono vacilante provocó críticas por parte de los lectores, lo que hizo que Holand publicara en el mismo periódico otro artículo[9], en el cual examinaba los argumentos contra la autenticidad de la versión de Rosenberg, pero sin negar explícitamente la historicidad del hecho, y afirmaba finalmente que todo el asunto permanecía envuelto en un aura de misterio.

No sólo los lectores de *Yated Ne'eman* –órgano de la corriente no jasídica del judaísmo ultraortodoxo– se interesaron por el tema del Golem. Poco tiempo después, *Kefar Ḥabad*, la revista que refleja la posición del movimiento jasídico Ḥabad, publicó un extenso artículo que examinaba la autenticidad de la tradición que atribuye un Golem al Maharal[10]. En una edición posterior se incluyó una interesante reacción de un lector[11]. Esta vez la veracidad de la atribución es explícitamente aceptada, y resulta evidente el énfasis en la necesidad de creer en la tradición.

La pregunta es por qué dos periódicos decidieron dedicar amplios artículos a una cuestión aparentemente académica como lo es la atribu-

ción de la leyenda del Golem al Maharal. En mi opinión, ello refleja una polémica, oculta a la mirada pública, sobre las fuentes de la autoridad. Quienes tienden a rechazar la autenticidad de la leyenda del Golem están negando al mismo tiempo la autoridad de la tradición y ponen en duda todas las operaciones milagrosas del Maharal. A su vez, la defensa de la autenticidad de la leyenda es al mismo tiempo la del Maharal como hacedor de milagros. Tras la posición defensiva de Ḥabad se oculta el deseo de preservar la legitimidad de los milagros del Maharal, para consolidar los milagros atribuidos a quien entonces se hallaba al frente del movimiento, R. Menaḥem Mendel Schneursohn de Lubavitch, continuamente atacado por los rabinos lituanos no jasídicos. Parecería, pues, que bajo la cobertura de un debate sobre la veracidad de la leyenda del Maharal se estuviera librando una guerra religiosa sobre la naturaleza del liderazgo espiritual de la ortodoxia judía. El Golem simboliza la posibilidad de un liderazgo sobrenatural, mientras que la refutación de las tradiciones sobre el Maharal implica la necesidad de basar el liderazgo religioso en la erudición halájica y no en actos milagrosos. Este análisis de la significación de la historia del Golem en la prensa ortodoxa contemporánea corrobora nuestra hipótesis sobre el rol sociológico que desempeñó dicha historia en etapas más tempranas de la cultura judía. ¿Hasta dónde influye ese debate en la orientación religiosa del mundo ortodoxo de nuestros días? Podemos aventurar una estimación en base a la respuesta de la mayoría de las corrientes ortodoxas al llamamiento de sus líderes hacia la participación en cuestiones políticas. En efecto, la polémica mencionada tuvo lugar en el contexto de las elecciones parlamentarias isarelíes de 1988.

Sin embargo, no estoy diciendo que la fe en la autenticidad de la leyenda del Golem se limite a los círculos ultraortodoxos. Incluso un autor occidental como André Neher cambió de opinión y en uno de sus últimos trabajos se retractó de su anterior rechazo a la versión de Rosenberg. No quiero decir que Neher acepte que el Maharal efectivamente creara un Golem, sino que se inclina a suponer que esa atribución del hecho al Maharal es muy anterior a Rosenberg –lo que le permite construir un paralelo historiosófico entre el Golem y el Maharal, por un lado, y la leyenda de Fausto, por el otro[12].

Me referiré ahora al retrato psicoanalítico del Maharal propuesto por Bettina Knapp, en el que hallamos la aceptación literal y acrítica de la leyenda del Golem praguense y de la autenticidad histórica de la versión inglesa de Bloch[13]. Knapp ve en el Maharal el arquetipo del «anciano

sabio», y en el Golem «un aspecto arcaico del "tipo del salvador"». Ambas figuras responden respectivamente a las nociones de espíritu y materia, y suscitan en los creyentes «una energía espiritual que les permite sobrevivir»[14]. Por lo tanto, según la interpretación de Knapp, el Golem constituye una respuesta a una necesidad colectiva. Aun si esta descripción es relativamente cierta, la ubicación en el marco particular de Praga como explicación al acto del Maharal arroja muchas dudas sobre su tesis[15]. La idea de que la falta de seguridad colectiva explica el surgimiento de la leyenda se halla implícita también en el análisis que hizo Gershom Scholem de la versión de Rosenberg, escrita sobre el trasfondo de los pogromos de finales del siglo XIX[16]. Lo más sorprendente en el trabajo de Knapp es que utiliza la leyenda redactada por Bloch para trazar un retrato psicológico del Maharal, sin tomar en cuenta para nada los escritos del Maharal mismo. Además, en la leyenda del Maharal y el Golem confluyen diversas tradiciones sobre éste (presentadas en el estudio de Scholem); la visión supuestamente «unificada» del Golem de Praga no es sino un extraño y tardío híbrido de componentes diversos. Ello es sobre todo evidente cuando Knapp –en un fascinante análisis junguiano– atribuye a la versión de Rosenberg elementos de la Cábala extática, que hasta donde sabemos Rosenberg no conocía[17]. Siguiendo los lugares comunes de la hermenéutica junguiana, Knapp menciona también «paralelos» entre la creación del Golem y los procesos alquímicos[18]. Aun cuando su tesis no carece de interés, la necesidad de suponer una presencia de la alquimia en Praga dificulta su credibilidad. Parecería que las dimensiones del Golem no tuvieran cómoda cabida en el sofá psicoanalítico.

Quiero ocuparme con mayor detalle de la «teoría de la reacción» sugerida por Scholem y desarrollada por Knapp, aunque ésta la relacionó con una época histórica diferente. Ambos atribuyen la emergencia de determinados temas míticos a la influencia de una cierta constelación histórica. Según Knapp, la «grave crisis» que afectó a los judíos praguenses provocó la aparición de uno de los arquetipos junguianos, el «tipo del salvador»[19]. Según Scholem, la reacción a una crisis histórica, el pogromo, dio forma a la versión de R. Yudel Rosenberg[20]. Sin embargo, es necesario señalar que el tipo del salvador no figura en los textos sobre el Golem de los *ḥasidim* de Asquenaz, en un período en el que aún estaban frescos los recuerdos de los pogromos que acompañaron a las Cruzadas en 1096. De hecho, ninguna de las versiones centroeuropeas del Golem incluye alguna referencia salvífica. Lo mismo ocurre con las versiones debidas a la pluma de

los sabios sefardíes como R. Moisés Cordovero, escritas una generación después de la expulsión de los judíos de España. Estas evidencias dificultan la aplicación de la «teoría de la reacción», aun cuando no la invalidan totalmente.

Otro testimonio, cronológicamente cercano a la versión de Rosenberg, puede contribuir a debilitar la explicación «salvífica». En 1903 se publicó una antología de cuentos jasídicos titulada *Sipurim Ne madin* [Cuentos agradables], cuyo compilador era R. Isaiah Wolf Tsikernik[21]. R. Tsikernik incluye el siguiente relato, atribuido a su maestro R. Isaac de Eskira:

> Y contó el dicho *'admor* (rabino y maestro), respecto de la cuestión del Golem que hizo el Maharal de Praga, como es sabido y conocido, que ese santo rabino célebre en todo el mundo llamado el Maharal de Praga [...] fabricó un Golem y se sirvió de él. Al principio su fabricación fue por una necesidad del bien común. Y contó el dicho *'admor* que [el Maharal] colocaba cierto nombre debajo de la lengua del Golem[22], y lo utilizaba para todo lo que le era preciso. Y cuando le retiraba el nombre, el Golem volvía a ser lo que era al principio. Y lo guardaba en el altillo de la sinagoga (al que llaman [en yídish] *boidem*), y cuando quería emplearlo lo sacaba del altillo y le colocaba el nombre y lo utilizaba. Y luego lo devolvía al altillo. Y en víspera de sábado le retiraba el nombre, porque si hubiera pasado sobre él el Shabat con el nombre debajo de su lengua, habría quedado así para siempre y [las personas] lo habrían confundido [con un hombre real], Dios no lo permita[23]. Porque el Shabat es la realización y fortalecimiento de toda cosa [...][24]. Y una vez, en víspera de sábado, el Maharal olvidó quitar el nombre del Golem. Y cuando estaba rezando la oración de la tarde y recibiendo el Shabat en dicha sinagoga, luego de que la congregación dijera el «Canto de alabanza al día sábado»[25] antes del «Bendecid», el Maharal se acordó del asunto [...] y ordenó al *shamash* (asistente) que subiera al altillo de la sinagoga y le quitara el nombre al Golem. Y así lo hizo el asistente[26].

R. Isaac de Eskira afirma que el relato era famoso, por lo cual su difusión debió de tener lugar antes de la muerte de R. Isaac en 1895, es decir, antes de las calumnias de crimen ritual a las que Scholem atribuye un rol en la conformación de la leyenda del Golem transmitida por Rosenberg[27]. Por cierto, según el rabino de Eskira el Golem fue creado «por una nece-

sidad del bien común». Ello indica que el rol salvífico del antropoide era ya conocido, si bien no puede negarse la posibilidad de que una época de persecuciones y calumnias haya actualizado un motivo preexistente[28].

Por lo tanto, es preferible considerar la emergencia del motivo del Golem no sólo como reacción a una crisis histórica, sino como resultado de la acumulación de tradiciones sobre el tema. Esa acumulación permite, en las últimas etapas del análisis, una perspectiva más completa y orgánica del tópico que la que era posible en sus comienzos. Propongo un enfoque que pone de relieve la evolución interna de un tema que se desarrolla de forma continua en un área determinada, sin apelar a la historia en cuanto clave para comprender un fenómeno literario o religioso. En otras palabras: los dos autores asquenazíes del siglo XX que contribuyeron a difundir la leyenda del Golem continuaban de hecho el interés por las tradiciones y las preocupaciones que caracterizaron anteriormente el área geográfica a la cual pertenecían[29].

En el presente capítulo he ofrecido un breve panorama de las concepciones sobre el Golem en círculos que procuran continuar con el tema. Permítaseme concluir con una leyenda aún no publicada, que se encuentra en el Archivo del Folklore Judío de Haifa. La misma fue relatada por un sobreviviente del Holocausto, nacido en Praga, a un soldado judío en Bolonia en 1945[30]. El soldado subrayó que el hombre era un «librepensador»:

> El Golem no desapareció, e incluso durante la guerra salió de su escondite para defender su sinagoga. Cuando los alemanes ocuparon Praga, decidieron destruir la Altneuschul [la sinagoga del Maharal]. Cuando vinieron a hacerlo, de repente, en el silencio de la sinagoga comenzaron a retumbar los pasos de un gigante que caminaba sobre el techo, y vieron también la sombra de una mano gigantesca que iba desde la ventana hasta el piso. Estremecidos, los alemanes arrojaron sus herramientas y huyeron aterrorizados. Yo sé que todo tiene una explicación racional. La sinagoga es antigua y cada golpe leve genera ecos que ruedan y retumban repetidamente, como pasos, como truenos. También los vidrios de las ventanas son viejos, están deformados y distorsionan las sombras, proyectando extrañas formas. Una pata de pájaro puede generar sobre el suelo la sombra de una mano gigantesca...
>
> Y sin embargo..., algo hay.

19. Golem: imaginario, anómico, mudo

1

Tras haber detallado los principales avatares del fenómeno del Golem en diversas formas de la literatura teórica, corresponde ahora ubicar las diferentes concepciones en un mapa general de las «maravillas» medievales. En décadas recientes se ha escrito una larga serie de estudios sobre la literatura fantástica y los motivos teológicos de esa época, en general en el marco de la literatura cristiana. Las investigaciones de Le Goff[1], Schmitt[2] y Kappler[3], por mencionar sólo los nombres más importantes de la década de 1980, contribuyeron a ampliar nuestro conocimiento de un sector de la cultura medieval antes descuidado. A esa lista de investigadores franceses cabe agregar el nombre de otro francés, Henry Corbin, quien años antes se dedicó a las manifestaciones de lo fantástico en la mística oriental y analizó el concepto central de *mundus imaginalis* en el sufismo[4]. Lamentablemente, los modelos judíos de lo maravilloso y lo imaginario quedaron fuera del campo del análisis y categorización de dichos investigadores –al tiempo que los estudiosos de temas judaicos, que podrían haber vertido nueva luz sobre el tema, los desatendieron por completo[5]–. En consecuencia, la ubicación correcta de las exposiciones sobre el Golem en un espectro más amplio del género fantástico judío resulta una misión complicada. Pese a ello, procuraré retomar algunas características peculiares al tema del Golem en la Edad Media a las que ya me referí anteriormente, y situarlas en un marco más amplio.

En su artículo sobre el imaginario (*imaginaire*) medieval –de hecho, sólo del imaginario cristiano occidental–, distingue Le Goff tres categorías principales: la de lo maravilloso (*mirabilis*), lo mágico (*magicus*) y lo milagroso (*miraculosus*)[6]. La primera categoría se ocupa principalmente de concepciones precristianas que penetraron en la visión del mundo medieval, las cuales incluyen una serie de fenómenos generados por seres sobrenaturales. La categoría de lo mágico abarca sobre todo fenómenos maléficos; y la de lo milagroso se asemeja –y quizás es idéntica– a la con-

cepción cristiana clásica de los milagros realizados por Dios o los santos. Según esas distinciones, el Golem talmúdico se encuentra más cerca de la última categoría, ya que su creación involucra un conocimiento especial de lo divino por parte de una figura religiosa clásica, un *'amora'*. Pero el Golem en sí mismo –producto de la operación efectuada por Rava– se parece más bien (aunque de un modo vago) a los seres incluidos en la primera categoría de lo imaginario, la de los seres sobrenaturales. La mayor parte de los textos que analizamos anteriormente no se corresponde con ninguna de las categorías de Le Goff, por dos razones principales: en general, la versión más antigua del relato del Golem –la que figura en el tratado *Sanedrín*–, tal como quisimos demostrar, posee un componente polémico[7] dirigido contra la noción orgánica de las estatuillas animadas que figuran en textos paganos. Ésa es la razón por la cual el pasaje talmúdico describe un fracaso, o al menos una deficiencia humana en cuanto a la capacidad de crear un Golem. La naturaleza reactiva del relato está cargada de implicaciones teológicas, ya que el mismo critica una determinada práctica en lugar de presentarla de manera objetiva.

En las versiones del jasidismo de Asquenaz y de los sabios del norte de Francia, hallamos una actitud mucho más positiva, aun cuando se mantiene la noción de que el máximo logro posible –la infusión de un espíritu racional y la concesión del habla– se halla por encima de las posibilidades humanas. Estos autores procuraron dar expresión a los poderes mágicos inherentes al idioma hebreo, bien conocidos por ellos; no obstante, el mensaje que surge de la mayor parte de sus textos revela una falta de disposición a aceptar un espectro demasiado grande de creaciones, incluso por parte de los maestros más admirados. Ello se debía a la sensación de que la producción de un hombre completo sería interpretada como rivalidad con Dios en su máxima prerrogativa, la creación del ser humano. Aun si en varias versiones del relato del Golem son evidentes los componentes hagiográficos, los autores anónimos que atribuyeron su creación a figuras históricas se abstuvieron de adjudicar a ese logro un carácter cuasi-divino. Por lo demás, los rasgos positivos del Golem son presentados sucintamente –y a veces ni siquiera así– y resultan marginales o insignificantes para el contenido de los pasajes. La ausencia de un empleo concreto del Golem con fines prácticos, notable en la mayoría absoluta de dichos textos, elimina la posibilidad de desarrollar un relato más complejo con situaciones imaginarias; ello pese a que las versiones sobre su creación contienen componentes mágicos destacados. Con todo,

esos textos difieren esencialmente de la categoría de lo *magicus* de Le Goff porque éste considera que esta categoría está relacionada con objetivos maléficos, que están totalmente ausentes de los textos hebreos medievales. El Golem nunca se volvió demoníaco; a lo sumo podía escapar al control de su creador y volverse peligroso –según versiones tardías de la leyenda–. Por lo tanto, pese al peculiar carácter fantasioso de esas narraciones medievales, sus componentes imaginarios son muy débiles.

De hecho, sólo en etapas posteriores adquirió el relato del Golem motivos imaginarios, desarrollados en el sentido de la categoría que propone Le Goff. Las historias vinculadas con R. Eliyahu de Chelmno y más tarde con el Maharal constituyen ejemplos muy importantes de la transformación de una técnica mágica con fuertes aspectos teológicos en una literatura del *imaginaire*. En otras palabras, lo imaginario penetra en los relatos sobre el Golem sólo después de la Edad Media. Pero, aun así, la figura del Golem en sí continúa a oscuras. Las versiones clásicas que fueron preservadas hasta el siglo XIX no lo describen en detalle, ni se ocupan de su mundo interior. Tampoco en las versiones más recientes hallamos una estética o una psicología compleja de ese ser extraño. El Golem es siempre una idea abstracta que sirve de trasfondo a otros temas; no se estructura su mundo en sí mismo. La criatura funciona como prueba del orden del universo, y no de su desorden, como ocurre con los seres excepcionales y los monstruos en los textos cristianos. Si el profundo interés de los hombres medievales por los monstruos se ocupa ante todo de sus características corporales atípicas[8], los textos hebreos constituyen excepciones a esa norma, ya que lo importante es que, siendo su cuerpo perfecto[9], el Golem posee una estructura interna excepcional. El Golem no es un ejemplo de la acción lúdica de la naturaleza –según Kappler, *la nature s'amuse*, «la naturaleza se divierte»– ni de su enorme poderío –*la preuve de sa puissance*, «la prueba de su poder»[10]–, sino el resultado de un proyecto conjunto del poder divino inherente a las letras espirituales y del sabio experto en la aplicación de esos poderes. No es ni parte de la naturaleza ni un error biológico, como los monstruos, sino una criatura excepcional cuya formación y aniquilación han sido planeadas con premeditación.

2

Los relatos sobre el Golem tampoco se corresponden con los textos clásicos de la categoría del *imaginaire* porque, según Le Goff[11], esta categoría incluye una cierta resistencia a la religión en su forma clásica, el cristianismo, en cuanto que da lugar a la intervención de fuerzas a-monoteístas. En la historia del Golem, la única tensión posible no se produce entre Dios y otras fuerzas sobrenaturales, sino entre Dios y el experto en la ciencia oculta, es decir, entre Dios y un justo. Sin embargo, dado que los creadores del Golem o los sabios que transmitieron los principios de su creación representaban cierto consenso religioso medieval, o bien eran místicos como Abulafia y sus seguidores –para los cuales dicha creación era el clímax de la experiencia religiosa–, la tensión entre la creación del Golem y las corrientes dominantes del judaísmo resulta improbable, si bien no imposible. El Golem no constituye una protesta contra el judaísmo halájico y tradicional, sino una corroboración del poder especial de la lengua hebrea o de los principales líderes religiosos. La sólida fe en la singularidad del idioma hebreo permitió a varios dirigentes comunitarios judíos de la Antigüedad y la Edad Media referirse al tema del Golem como un caso imaginario y al mismo tiempo una categoría posible, tan probable como cualquier otro fenómeno excepcional. Todos los pensadores judíos importantes, salvo los filósofos, sostenían que el hebreo posee una naturaleza poderosa, y la posibilidad de crear un hombre artificial era aceptada sin discusión, al igual que todos los relatos de carácter milagroso que se encuentran en la literatura canónica. El ámbito de la lengua, hogar de la espiritualidad judaica y campo natural de su crecimiento, era considerado no menos real que el mundo de la materia[12]. No pocas veces era aceptado como más inspirador que la realidad material, y ningún místico judío habría negado las potencialidades inherentes en la activación del lenguaje o dudado del contenido de los relatos consagrados.

Una de las características de los textos referidos a la creación del Golem es su carácter anómico –su posicionamiento ajeno a la Ley general–. Al igual que otras prácticas místicas y mágicas judías, las técnicas del Golem pasan por alto los aspectos rituales que colman la literatura halájica[13]. La creación del Golem no constituye un acto previsible de sabios que ya han alcanzado la perfección religiosa, ni está condicionada por ritos de purificación o catarsis. Los diversos ritos vinculados al Golem constituyen un ámbito separado, que no obligan al mago a participar de

un marco religioso más amplio. Este rasgo de la creación del Golem refleja la profunda influencia de la técnica de combinación de letras originada en el *Sefer Yeṣirah*. La peculiar autonomía del *Sefer Yeṣirah* ya ha sido señalada por la investigación[14], y sus observaciones y análisis sobre el libro en general son también aplicables a las técnicas del Golem. Al mismo tiempo, la cuidadosa formulación del objetivo del *Sefer Yeṣirah*, con su relativamente velada presentación de los componentes mágicos, permitió que el libro fuese fácilmente aceptado como parte integral de la literatura mística y mágica judía. Éste fue un logro exclusivo de ese antiguo texto[15]: ningún otro libro de la Antigüedad cuyo tema no atañese a la *Halakhah* ni a la *'Agadah* logró incorporarse a la corriente central de la creatividad e imaginación judías como lo hizo el *Sefer Yeṣirah*. Su atribución autorial a figuras centrales del judaísmo –el patriarca Abraham y R. 'Akiva– y el hecho de que su contenido satisficiera necesidades teológicas no tratadas en otros textos del corpus clásico de la literatura judía posibilitaron su aceptación a pesar de su carácter anómico. La apertura del pensamiento judío en la época gaónica a un fenómeno que servía a propósitos teológicos (según la interpretación mencionada) tampoco fue difícil, ya que el énfasis fue puesto en la comprensión de los aspectos cosmológicos y cosmogónicos del libro. En ese período se dio más importancia al aspecto «científico» del *Sefer Yeṣirah* que a su aspecto práctico. El nexo entre cosmogonía y rito mágico, que a mi juicio es fundamental para entender el libro, fue disuelto por sus primeros exegetas[16]. En mi opinión, éstos redujeron la importancia de sus facetas prácticas y experimentales para destacar un enfoque orientado a lo científico. A partir de finales del siglo XII, cuando se volvieron dominantes en el judaísmo otras formas de pensamiento, el antiguo nexo entre cosmogonía y rito fue renovado, e incluso más destacado que en su presentación original en el *Sefer Yeṣirah*. De este modo se desarrolló una nueva forma de actividad ritual –neutral desde el punto de vista halájico, y nunca enfrentada con el culto religioso comunitario–, que otorgó libertad a las tendencias demiúrgicas de algunos sabios, que pudieron en ese momento dar expresión a la síntesis entre *homo religiosus* y *homo faber*.

En este contexto, debemos referirnos al significado de dos de las exposiciones sobre las técnicas de creación del Golem. La conciencia del nexo entre la recitación de las poderosas letras y su resultado llevó a percibir los riesgos involucrados en errores cometidos durante esa recitación. Si se puede destruir al Golem invirtiendo un proceso, es inevitable suponer

que la técnica conlleva peligros potenciales. El *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a Sa'adyah Gaón dice que la persona que realiza la operación puede hundirse en la tierra. Abulafia advierte que un error en el recitado puede dañar uno de los órganos del mago. Creo que esta preocupación por los peligros se entiende mejor en el marco general de las técnicas anómicas. Las prácticas consagradas por la ley judaica, sin excepción, son preceptos que no implican peligro alguno. Los preceptos de la *Halakhah* organizan la vida del hombre sin ponerla en peligro. No así las prácticas anómicas, que sólo raramente fueron presentadas como preceptos para la masa, y generalmente se consideraron la empresa de un individuo excepcional, que se somete a sabiendas a ciertos peligros con el fin de alcanzar la máxima experiencia religiosa. Así ocurre en la literatura de los *Heikhalot* y en la Cábala extática[17]. Cuanto más elevado sea el logro espiritual y más fuertes los medios para alcanzarlo, mayores serán los riesgos que enfrentará el místico. En este punto, las técnicas de creación del Golem se asemejan a otras prácticas anómicas.

3

En la mayoría de los textos sobre el Golem, las diversas técnicas para su creación son lingüísticas, pero el resultado es un antropoide mudo. Esta disonancia merece un examen adicional. En técnicas similares, como las místicas de Abraham Abulafia[18], hallamos una obvia afinidad entre el procedimiento empleado y su resultado final. Mediante métodos lingüísticos en gran medida semejantes a los aplicados en la creación del Golem, Abulafia describe visiones que contienen elementos que formaban parte de esos mismos métodos. Es el caso de la visión del círculo o esfera, que recuerda el uso del círculo en su *Sefer Ḥayei ha-'Olam ha-Ba'*, o la del Nombre de 72 letras, que refleja el uso de ese nombre en el mismo libro[19]. En cambio, el Golem silencioso contrasta con el recitado que es parte fundamental del proceso de su creación. Según la mayoría de los textos, no hay modo de comunicarse con la criatura, pese a la importancia de la técnica lingüística en su conformación. Sin embargo, una segunda mirada revela que el problema es menos grave de lo que parece. El recitado de las letras se realiza de un modo que carece de toda capacidad comunicativa. El creador no pronuncia palabras en hebreo, sino combinaciones matemáticas de letras, que sólo por casualidad pueden significar algo, y aun en

ese caso ello no es relevante. Se trata, pues, de un metalenguaje hiposemántico o sublingüístico, semejante al que aparece en las técnicas de Abulafia. Es justamente la trascendencia del papel normal del lenguaje lo que caracteriza el proceso de creación del Golem. A semejanza de las fórmulas sin sentido de la magia antigua y medieval[20], esas técnicas se basan en la noción de que el rol significante del lenguaje normal es menos poderoso que las combinaciones de letras. Tampoco se trata del intento de establecer comunicación con un ente superior mediante otro código, porque las combinaciones de letras, tal como se las describe, no responden a gramática alguna. Las letras se conciben como fuentes de energía que pueden estructurar directamente la materia prima, aun cuando ellas mismas no asuman una forma significante. La función de los elementos lingüísticos dentro de las técnicas de creación del Golem no consiste en emitir una orden a la materia que ha de formarse, sino en demostrar el enorme poder de las letras del alefato hebreo y del conocimiento correcto de sus combinaciones, el único que puede activar sus fuerzas creadoras. El *Sefer Yeṣirah* despliega ante nosotros la forma en que, según él, fue creado el universo, es decir, mediante la activación del alefato hebreo, lo cual constituye, indirectamente, una prueba de la superioridad de la sabiduría mística judía. No obstante, una demostración de esos poderes hasta sus últimas consecuencias, o sea la creación de un hombre parlante, pondría en peligro el objetivo central de toda la operación, ya que constituiría un desafío a la superioridad absoluta del Creador Supremo. Ésta parece ser la razón de la discrepancia entre el uso del lenguaje como técnica y la naturaleza afásica de los hombres artificiales.

La importancia de las implicaciones teológicas del Golem contribuyó a descuidar las descripciones de su carácter y naturaleza, como refleja la falta de información personal sobre él en la literatura mística. El hombre artificial en sí mismo no significa nada, no es un ser al que haya que describir en su idiosincracia; carece de nombre propio, y su desaparición no tiene importancia ni siquiera para su creador humano. Su rol es el de testimonio mudo del poder inherente a los instrumentos que el hombre y Dios utilizan para sus creaciones, y el de herramienta mediante la cual personas determinadas externalizan su conocimiento de las vías divinas de creación. El Golem no tiene importancia en sí mismo; es el mero resultado de un experimento.

Este cuadro parece ser más adecuado al espíritu del *Sefer Yeṣirah* y los pasajes talmúdicos que al de los autores medievales. En el judaísmo de la

Antigüedad, el habla era el instrumento más importante para la comunicación y el estudio, que eran fundamentalmente orales, mucho más que en la Edad Media. Además, el grado más elevado del culto, la plegaria, se efectuaba por medio del habla, ya que la *Halakhah* consideraba insuficiente la plegaria silenciosa y sin palabras. Esta noción retornará en la última etapa de la mística judía, el jasidismo de Europa oriental, que destacó la importancia de realizar a viva voz tanto la plegaria como el estudio de la Torá. En cambio, en la Edad Media el silencio del Golem se relacionó con la que en ese período era considerada la máxima facultad del alma humana: la razón, según algunos autores, o la suprema potencia espiritual, la *neshamah*, según otros. El silencio del Golem fue resultado ya no de la imposibilidad de crear un ser parlante, sino de la imposibilidad de crear un ser racional. El nuevo ideal, influido por la filosofía griega, absorbió la problemática del habla como una de las características del ser humano. Según algunas fuentes medievales, la facultad de hablar se ubica entre las facultades animales y la facultad racional[21].

4

Vale la pena examinar el rol de las diversas exposiciones sobre el Golem en el contexto general de la teología judaica. Como ya indiqué, la eficiencia del conocimiento lingüístico esotérico poseía una función teológica: combatir el politeísmo y la magia pagana, y de esa forma fortalecer el monoteísmo judío. Mediante la creación de una criatura artificial, fuese hombre o animal, los sabios obtenían un beneficio adicional: el idioma hebreo, instrumento para la transmisión de un amplio espectro de conocimientos judíos tradicionales, quedaba ubicado en el centro de la escena como lengua actuante, y concedía al experto una sabiduría que trascendía la operación mágica. El sabio compartía con el Creador del universo los secretos cosmológicos y se convertía en un demiurgo en el acto de crear un mundo[22]. El judaísmo, que durante largos períodos de su desarrollo mantuvo contacto con otras religiones dominantes, sentía la necesidad de consolidar su superioridad no sólo en base a las afirmaciones de su libro canónico, la Biblia hebraica, sobre su singularidad y unicidad, sino también compitiendo con las otras religiones en el ámbito de la tecnología y la magia[23]. Presumo que esa autoafirmación era necesaria para los propios sabios, pero en etapas posteriores del desarrollo de la leyenda

del Golem se hace evidente que la masa obtenía seguridad del hecho de que, aun en un entorno cristiano hostil, su liderazgo religioso era capaz de enfrentar con medios mágicos los pogromos y las calumnias rituales[24]. Es extraño que una religión que, en sus comienzos, denunció y denigró la magia haya logrado absorberla como parte de una conducta religiosa legítima y eficaz. Parecería que nos hallásemos ante un fenómeno similar al provocado por la aparición de la filosofía judía en la Antigüedad y la Edad Media: ante la presión de fuerzas externas sobre el judaísmo, parte de los rabinos estuvieron dispuestos a aceptar las pautas de los competidores para demostrar que el judaísmo podía medirse con los parámetros de esas otras formas de pensamiento[25]. Pero el enfoque apologético de un momento determinado puede, en poco tiempo, transformarse en un fenómeno orgánico, que no sólo desempeña una función polémica, sino que enriquece la religión toda, mediante una transformación gradual que convierte aquel enfoque en un aspecto reconocido por círculos que ya no recuerdan los motivos apologéticos que generaron el interés por la magia, el mito o la filosofía. Esta explicación no se basa en la noción de un judaísmo único, puro y primario, que mediante transformaciones se habría hecho mítico, mágico o filosófico a consecuencia de presiones o influencias externas. Los componentes míticos, mágicos o filosóficos del judaísmo pueden haber precedido las formulaciones explícitas que los pusieron de relieve. Con todo, parece que dichos componentes adquirieron importancia como parte del desarrollo teológico interno o bien en un marco apologético-polémico.

Esos dos procesos pudieron constituir vías diferentes para desarrollar materiales ya existentes, o bien los objetivos polémicos sirvieron de catalizadores para su examen más minucioso, que dinamizó motivos que estaban presentes en estado embrionario. Éste parece haber sido el proceso del desarrollo de la Cábala en general[26], y también una explicación del proceso teológico de los *ḥasidim* de Asquenaz y de los escritos del Círculo del Querubín Especial en el norte de Francia[27].

20. Conclusiones

Las exposiciones y análisis precedentes parecen revelar la existencia, en la literatura mágica y mística judía, de algo más que una serie de descripciones aisladas de un tópico recurrente. El examen minucioso del material concerniente a un tema tan especial y acotado como el del Golem permite extraer conclusiones sobre la historia del misticismo judío en general. Algunas de esas conclusiones ya fueron expuestas a lo largo del libro, en el marco de los análisis puntuales. Me propongo volver a considerarlas en un marco más general, que permita integrarlas en un cuadro comprehensivo de la mística judía.

1

En primer lugar, deseo referirme al *yeṣur* descrito en el *Sefer Yeṣirah* y a las concepciones de la conformación del Hombre Primordial a fines del siglo XVI, detalladamente expuestas en los escritos de R. Israel Sarug. Las variadas teorías teosóficas que florecieron desde la aparición histórica de la Cábala en las postrimerías del siglo XII demuestran que cuanto más se desarrollaba el misticismo judío, tanto más retornaba a los conceptos básicos que figuraban en fuentes judías y no judías (estas últimas probablemente influidas por textos judíos anteriores). Es evidente que la técnica con la que Dios creó al *yeṣur* (es decir, al hombre) en el *Sefer Yeṣirah* y en textos cabalísticos posteriores es la misma: la combinación de letras. Por otra parte, la semejanza entre la idea de la existencia de gigantescos ángeles antropomórficos –que hallamos en diversas fuentes de la Antigüedad, por ejemplo en Marcos[1]– y la presencia del Hombre Primordial en el ámbito divino en la versión de Sarug requiere un enfoque diferente del evolucionismo simplista adoptado por los estudios actuales de la Cábala. La perspectiva dominante, casi sin apelación alguna, parece ser que los estratos posteriores del pensamiento cabalístico invariablemente aportaron nuevas perspectivas a su literatura[2]. Por ejemplo, algunos elementos

centrales de la Cábala luriánica son vistos como reacción a los dilemas derivados de una crisis histórica, y ello pese a que los mismos cabalistas afirmaban que estaban redescubriendo temas preexistentes; también los discípulos del *'Arí* asumían de este modo la teoría de su maestro[3]. En el caso de la emergencia de la teoría del *malbush*, confío en que ahora quede claro que la noción aceptada por los investigadores –que Sarug inventó el concepto– no es satisfactoria; las fuentes anteriores que citamos muestran que el paradigma de los mismos cabalistas resulta más fiable que el de la investigación contemporánea[4]. Es preferible, en consecuencia, tomar muy en serio la posibilidad de que la «novedad» de ciertos componentes en determinados textos cabalísticos provenga del renacimiento de tradiciones antiguas, y no necesariamente de innovaciones. Sólo una conciencia permanente de la posibilidad de que a la investigación actual de la Cábala le falten segmentos importantes de la sabiduría esotérica judía puede contribuir a que se alcancen conclusiones más equilibradas, que contrarresten la excesiva importancia atribuida a las crisis históricas y a las influencias externas en el desarrollo de la mística judía[5]. Es posible que, al describir el desarrollo de la Cábala, no baste con utilizar las categorías de la innovación de los cabalistas –tal como hacen actualmente todos los investigadores–, y haya que referirse también a las categorías de la revelación y sus avatares. Como he tratado de demostrar en varios puntos del libro, a veces el material cabalístico posterior preserva estructuras y temas que nos permiten reconstruir estructuras teológicas comprehensivas de la Antigüedad. Esas estructuras comprehensivas proporcionan un marco cohesionante para elementos diversos de textos antiguos, que hoy nos parecen desvinculados entre sí[6]. En nuestro caso, el posible vínculo entre las concepciones del *Shi'ur Komah* y del *Sefer Yeṣirah*, comprobado por los textos medievales que cité en el capítulo correspondiente, puede estimularnos a una mayor sensibilidad hacia la relación entre los componentes lingüísticos y antropomórficos que se encuentran en los textos antiguos.

2

Al aplicar este enfoque a la cuestión del Golem, comprobamos que las tradiciones esotéricas sobre el hombre artificial aparecieron simultáneamente en diversos centros y de diversas formas. Si es correcta mi propuesta de que, en su sentido literal, el *Sefer Yeṣirah* trata de la creación del

hombre (*yeṣur*) mediante la técnica de combinación de letras, debemos suponer la existencia de un largo y ramificado desarrollo subterráneo, desde las tradiciones antiguas –expresadas en el mismo *Sefer Yeṣirah*– hasta la variedad de enfoques que hallamos en textos escritos a partir de finales del siglo XII. La multiplicidad de esos enfoques no prueba necesariamente un súbito afloramiento de creatividad entre los pensadores judíos medievales, sino la existencia de una tradición hipotética, unificada en su versión más antigua, que atravesó un largo período de oculta incubación y ramificación.

La diferencia básica entre las técnicas francesa y asquenazí se explica mejor si suponemos que deriva de complejos cambios acontecidos a lo largo de un lapso prolongado. Es importante destacar que los líderes jasídicos asquenazíes se apoyaban en tradiciones diferentes ya desde los tiempos de R. Eleazar de Worms. De ahí que el supuesto de un largo desarrollo histórico proporcione al fenómeno de la aparición de técnicas diversas para crear un Golem una explicación preferible a la que supone que un espíritu innovador se habría apoderado de los pensadores medievales. La noción de que ciertas concepciones místicas y teosóficas son muy antiguas, sostenida a menudo por los cabalistas, puede ayudarnos a comprender históricamente el proceso que produjo la variedad y generó las múltiples versiones que hallamos en la Edad Media.

3

El examen de los textos sobre el Golem revela sin duda alguna la centralidad de las tradiciones noreuropeas, cuya influencia atravesó las fronteras geográficas de sus regiones de origen. Es posible que este descubrimiento refleje un fenómeno mucho más amplio, a saber, que las tradiciones esotéricas del norte de Francia y de Asquenaz jugaron un papel mucho más importante en el cuadro general de la mística judía del que suelen atribuirles los investigadores. Estoy persuadido de que este supuesto puede ser corroborado, en lo que hace a las tradiciones noreuropeas, mediante el examen de otras cuestiones, especialmente las relacionadas con la técnica mística. Además, la noción de que las teorías esotéricas originadas en el norte de Europa tuvieron gran influencia en otras regiones está corroborada por varias tradiciones de los mismos cabalistas. Si este enfoque es correcto, es necesario volver a estructurar el

fundamento conceptual sobre el que se basa la investigación histórica de la mística medieval, y moderar en cierta medida el mito de la mística sefaradí[7].

4

La existencia de múltiples técnicas para crear un Golem prueba que todo intento de reducir el concepto del Golem a una sola «idea» o «imagen» se basa en una simplificación. El Golem cambió su forma conforme a la doctrina metafísica en que se incribió. En el *Sefer ha-Ḥayim*, por ejemplo, fue concebido en términos astrológicos, porque todo el libro está permeado de una profunda fe en el poder de la astrología. En el círculo del Querubín Especial, la teología antropomórfica se correlaciona con el nexo entre los 231 portales y los 236 millares de parasangas del *Shi'ur Komah*. En los escritos de Abraham Abulafia no hay lugar para un concepto antropomórfico, ya que el autor se ocupa más de la experiencia extática que de la antigua teología judaica. Los cabalistas teosóficos tradujeron el pasaje talmúdico y la concepción del *Sefer Yeṣirah* en términos de teosofía antropomórfica, que convirtieron al Golem en el Hombre Superior o Primordial constituido por las *sefirot*.

5

Como ya señalé, uno de los principales argumentos de Gershom Scholem fue que la creación del Golem tenía como fin el logro de una experiencia mística[8]. Esta conclusión carece de base explícita en los textos, con la excepción de los de la Cábala extática, que fueron influidos (como procuré demostrar) por el enfoque epistemológico y hermenéutico de la experiencia profética en la tradición aristotélica medieval. Aun en la literatura que representa ese enfoque, la naturaleza extática del Golem resulta solamente de un análisis minucioso del texto. Es posible explicar la interpretación mística del Golem por la superposición de un nuevo sistema conceptual sobre un sistema anterior que no permite una interpretación de ese tipo[9]. El postulado de Scholem según el cual los textos de los *ḥasidim* de Asquenaz nos muestran la aspiración a una vivencia mística constituye, pues, una apreciación erudita que carece de base en los

textos. ¿Es este argumento plausible? Antes de intentar dar una respuesta, son necesarias algunas observaciones metodológicas.

Es posible que ciertas prácticas mágicas cuyo fin es obtener resultados concretos incluyan operaciones que modifiquen la conciencia del mago, que le hagan experimentar lo que la terminología de los investigadores denomina «vivencia mística»; pero un evento de ese tipo puede ocurrir también en condiciones diferentes, y es muy probable que la atmósfera de la práctica mágica contribuyera a un cambio en los estados de conciencia que fuera involuntario o meramente marginal. Es posible que lo experimentado durante una operación mágica fuera a veces semejante o idéntico a la vivencia a la que aspiran los místicos, y también es posible que no lo fuera. Lamentablemente, el examen responsable de las experiencias y su comparación son muy difíciles. Es posible, pues, que Scholem tenga razón al afirmar:

> De estas instrucciones podemos deducir indirectamente que el ritual posee un componente extático. La recitación de secuencias sonoras que cambian según un ritmo fijo provoca naturalmente una alteración en el estado de conciencia, y ésa parece ser su finalidad[10].

Hasta aquí, su propuesta constituye una lectura interesante, que será o no corroborada por materiales que se descubran en el futuro. Por el momento, como afirma el propio Scholem, se trata de una inferencia indirecta, sin sustento en testimonio alguno sobre la presencia de un estado místico como parte del proceso de creación del Golem. Sin embargo, Scholem dice que ése parece ser el objetivo de la creación del Golem, es decir, se crea un Golem con el fin de que el místico alcance estados de conciencia diferentes a los normales. Ésta es ya una inferencia basada en otra inferencia, ambas igualmente carentes de base, y la segunda aún más indirecta que la primera. Creo que, al enunciarla, Scholem está proyectando la concepción del Golem en Abraham Abulafia –sin identificarla como perteneciente a Abulafia– sobre los escritos de los *ḥasidim* de Asquenaz. Dado que el material mismo proporciona pruebas sobre las intenciones de los magos, los textos asquenazíes muestran que la conclusión de Scholem –que el objetivo de la práctica es básicamente místico– es muy poco probable. Scholem presenta las tradiciones sobre el Golem como si se tratara de prácticas aisladas, cuyo único objetivo es la creación del hombre artificial, pero no parece ser así. Desde el comienzo de esas

tradiciones en los pasajes del tratado *Sanedrín*, la creación de un hombre se presenta junto con la de un ternero. Ese vínculo se encuentra también en versiones tempranas del relato, como la del *Sefer ha-Ḥayim*[11]. Por lo tanto, si la literatura temprana de los *ḥasidim* de Asquenaz preservó ese vínculo, la interpretación «mística» debería valer también para la creación del ternero –lo cual es posible en principio, pero altamente improbable–. En consecuencia, si no podemos probar que la creación del hombre y del ternero en los textos antiguos estaba dirigida a una vivencia extática, la hipótesis «mística» supone que entre los *ḥasidim* de Asquenaz tuvo lugar un giro radical en la captación del tema –giro que debería basarse en algo más que una inferencia indirecta–. Por el contrario, existen fuentes medievales que posibilitan leer los textos de los *ḥasidim* como fundamentalmente mágicos, sin necesidad de una lectura mística. La comprensión de esos textos como mágicos posibilita, por un lado, una continuidad orgánica de la concepción que hallamos en los textos de la Antigüedad, y por el otro concuerda con las exposiciones posmedievales sobre el tema del Golem[12].

Las principales objeciones a la hipótesis de Scholem se encuentran en varios de los textos que hemos mencionado. Como procuramos demostrar, resulta evidente que la misma técnica utilizada para crear un Golem –la obtención de una tierra especial y su amasado con agua mientras se recitan nombres y combinaciones de letras– era usada también en otras operaciones mágicas, como la prueba de la *sotah* y la identificación de ladrones, prácticas que también se hallaban en uso en el entorno asquenazí. Más aún, el modo en que se presentan algunas de las técnicas de creación del Golem lleva a concluir que éstas son casos particulares de una amplia práctica mágica, tal como surge de la versión preservada por R. Abraham Galante[13]. Además, otros textos indican que las prácticas del Golem deben realizarse en pequeños grupos de dos o tres personas que trabajen en equipo, lo cual dificulta entender dicho ritual como místico. Scholem reconoció este punto[14], pero no se impresionó ante las implicaciones de una supuesta visión colectiva del Golem; sin embargo, también las afirmaciones explícitas dificultan una concepción del Golem como recurso destinado a provocar una experiencia determinada.

6

Tres textos del siglo XIII indican que el proceso de creación de un hombre es semejante en principio al proceso de creación de un ternero o una vaca destinados a la alimentación. Esas afirmaciones prueban que el objetivo práctico del operativo no se empañó durante el Medievo noreuropeo, lo que impide una lectura indirecta según la cual la creación del Golem conllevaría objetivos místicos. En varios manuscritos que contienen las técnicas de la tradición asquenazí –combinaciones de las letras del Nombre Divino y del alefato recitadas según el modelo del *notarikon*, esenciales en la segunda etapa de creación–, las mismas son usadas también para crear un ternero[15]. Una postura semejante aparece en los escritos de R. Eleazar de Worms: junto con la combinación del alefato usada para crear un Golem, se menciona a «los creadores de terneros»[16]. Esto constituye una importante prueba de que la técnica combinatoria era usada con fines mágicos. La receta especial descrita en los textos de los sabios de Asquenaz puede, por lo tanto, aplicarse a objetivos que no son supuestamente místicos. Además, a finales del siglo XIII R. Abraham de Eskira afirmó explícitamente:

> Ocurrió en Francia que alguien que sabía cómo hacerlo solía dibujar una silueta de vaca sobre la pared, que se convertía en vaca, y la mataban según el rito y se la comían, como lo hacían R. Ḥanina y R. Hoshaya antes del sábado en el *Sefer Yeṣirah*[17].

Vemos aquí cómo un cabalista sefardí, de amplia formación cultural y a quien no le era extraña la filosofía árabe, no duda un momento que el acto de R. Yehudah ben Bateira no fue meramente un glorioso episodio del pasado judío, y está persuadido de que esas técnicas son conocidas por los sabios franceses, quienes no vacilan en aplicarlas. Podríamos añadir que la mención de Francia puede indicar que la tradición sobre el uso del *Sefer Yeṣirah* estaba difundida en dicho país, lo que fortalece nuestra propuesta de que el *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a Sa'adyah Gaón fue compuesto en el norte de Francia.

7

Tras haber presentado los principales textos sobre la creación del hombre artificial en el misticismo francoasquenazí y sefardí, son necesarias algunas observaciones sobre las diferencias entre esas tradiciones. La diferencia principal en cuanto al acto de creación es que en la tradición francoasquenazí no existen reparos básicos respecto a ese ritual, que exige condiciones especiales de pureza pero nada más. En los textos asquenazíes que incluyen admoniciones contra el acto de creación, éstas son claros remanentes de textos anteriores. Quiero destacar que las advertencias no figuran cuando se trata de la creación de un hombre. En cambio, los textos de la tradición sefardí que se ocupan del Golem terminan con una advertencia negativa (como en el caso de Abulafia), o bien presentan la creación material como un acto de nivel inferior, que debe ser trascendido mediante una creación intelectual. El caso más extremo es el de R. Moisés Cordovero, para quien la creación del Golem carece de toda significación religiosa. Este último motivo está totalmente ausente de los textos asquenazíes y franceses. Como ya indiqué, esta divergencia debe entenderse como resultado de la influencia en los sefardíes de teorías filosóficas que preferían lo intelectual a lo material, el pensamiento a lo concreto, la intelección a la acción. Y esa divergencia fundamental se transmitió a las generaciones siguientes, evidenciándose en períodos en los cuales, al mismo tiempo que los asquenazíes consideraban al Golem de manera favorable, casi como un ser humano, el entorno sefardí continuó sosteniendo el enfoque de Cordovero.

Cada una de las ramas principales del pensamiento en las distintas zonas del norte de Francia y de Asquenaz desarrolló en el siglo XIII una concepción determinada de la técnica de creación del Golem, con importantes diferencias entre ellas. El hecho de que el interés por el Golem fuera común a diversos círculos puede constituir una importante prueba de que el tema venía siendo elaborado antes del período en que se redactaron dichos textos, lo que contrasta totalmente con la indiferencia mostrada por los cabalistas sefardíes por el tema. Salvo Abraham Abulafia, casi nadie menciona esa tradición en el ámbito español. Detengámonos en las consecuencias de esta gran diferencia. En comparación con los *ḥasidim* de Asquenaz, los primeros cabalistas de Provenza y Cataluña minimizaron deliberadamente su interés por el Golem. Los cabalistas teosófico-teúrgicos de Castilla en el último tercio del siglo XIII fueron todavía más

reticentes. Es muy significativo que ni siquiera en el Siglo de Oro de la creación cabalística –período sin precedentes en la mística judía, que produjo las obras de R. José Gikatilla, R. Moisés de León, R. Yosef de Hamadán (Shushán) y el mismo *Libro del Zohar*– haya existido algún interés por la práctica de creación del Golem. Lo mismo ocurrió con la Cábala de Safed. Ya vimos que R. Moisés Cordovero, el único cabalista importante de Safed que aportó algo nuevo a la idea del Golem, no le adjudicó grado alguno de espiritualidad, afirmando que no era posible infundir una facultad anímica en una criatura artificial. El gran corpus cabalístico denominado luriánico parece no contener referencia alguna a la cuestión del Golem[18]. En conclusión, los dos principales cuerpos de la literatura cabalística, el castellano y el safediano, fueron reticentes a incluir el tema en su agenda espiritual. Frente a ellos, el jasidismo asquenazí y la Cábala extática fueron las únicas corrientes del misticismo judío medieval que desarrollaron ideas respecto al Golem, presentándolo en el marco de una técnica mística o mágica. La mayor influencia de esas corrientes se manifiesta en los escritos de los autores renacentistas, vinculados claramente a los textos de R. Eleazar de Worms y de Abulafia. Un mapa que ubique las exposiciones sobre la cuestión del Golem nos permite demarcar dos ámbitos en la mística medieval: la Cábala teosófica y teúrgica, originada en Provenza, que pasa por Cataluña y Castilla y llega a Safed, indiferente al tema del hombre artificial; y la Cábala extática originada en Alemania, que centellea por un momento en España, para reaparecer en la Italia medieval y renacentista y en Oriente –es decir, en la Tierra de Israel.

8

Quiero sugerir una explicación para esas diferentes actitudes ante el Golem en el misticismo judío. Ya Joseph Dan indicó que existe una relación inversa entre el interés por el Golem y las teorías especulativas sobre las *sefirot*[19]. Los cabalistas concentrados en las diez *sefirot* no se dedicaron al Golem; y los sabios de Asquenaz, que no ubicaron las *sefirot* en el centro de sus estudios, se ocuparon extensamente del Golem. Dan no explicó esta importante distinción, sumamente interesante, si bien existen al menos dos excepciones de importancia: R. Yosef Asquenazí y R. Isaac de Acre, quienes combinaron sus detalladas elaboraciones sobre el sistema de las *sefirot* con un profundo interés por el Golem. Dan no menciona estos

casos porque no conocía los textos manuscritos correspondientes. Creo que es posible proporcionar una explicación adicional a esas diferencias respecto al Golem, que completará la propuesta de Dan y aclarará el trasfondo religioso de ambas escuelas de pensamiento.

La teoría de las *sefirot* como poderes divinos incluye, en muchos de los sistemas, la posibilidad de que el cabalista pueda influir sobre el ámbito divino. Llamaré en adelante a esa influencia «operación teúrgica», definida como una operación capaz de modificar los procesos dinámicos que tienen lugar en el mundo de la divinidad[20]. Básicamente, esa influencia es lograda como parte de la conciencia mística sobre el significado de un determinado ritual en el mundo divino. Esa concepción teosófico-teúrgica fue central en la Cábala de Provenza, Cataluña y Castilla, pero marginal en las teologías de Asquenaz y Francia y en la Cábala extática. Los cabalistas españoles dedicaron sus esfuerzos místicos a elaborar el significado teúrgico implícito en la conducta humana regida por la *Halakhah*. Entre otras, hallamos exposiciones muy interesantes en las que los cabalistas sefardíes estudian la acción humana en relación con la concepción antropomórfica de Dios. Las diez *sefirot*, modeladas con forma humana, son el objeto de la actividad del hombre, la cual puede mantener a las *sefirot* en armonía y corregirlas, o influir negativamente en las relaciones entre las fuerzas divinas[21]. De varios textos castellanos se desprende que el cabalista no sólo preserva la armonía divina, sino que incluso «hace» a la divinidad mediante la acción cabalística; el mismo término que aparece en exposiciones sobre la creación de Adán como Golem: *'asa'o*, «lo hizo»[22]. Es posible que el idéntico empleo de la misma forma gramatical sea casual, pero aun así queda probada la existencia de diversos focos en la mística judía medieval. Por una parte, nos hallamos ante un sistema teológico que considera que el canon fue establecido por Dios y que la lengua hebrea es su exclusivo instrumento, tal como se desprende del *Sefer Yeṣirah*; y el hombre también puede utilizarla de forma creativa, exactamente como ocurrió cuando el mundo fue engendrado con ella. Por otra parte, los cabalistas españoles proponen una concepción teúrgica del ritual halájico, construida según la estructura antropomórfica de la Divinidad, a fin de influir sobre la misma.

Dos antropoides parecen haber cautivado la imaginación de autores francoasquenazíes y sefardíes por igual, y estimulado su actividad: el *microanthropos* –el hombre en pequeño, puramente material– entre los autores del norte de Europa; y el *meganthropos* –el hombre superior, totalmente

espiritual– entre los cabalistas españoles y franceses. Los dos tipos de antropoide dependen completamente de la acción humana, y brindan testimonio de los poderes espirituales y de los conocimientos místicos de los sabios. Cuando se trata de una creación mágica, es necesario el conocimiento del *Sefer Yeṣirah*, que incluye la especialización en una magia cuya base es la combinación de las letras del Nombre de Dios. Entre los cabalistas de España, otra sección del mismo libro, la que describe las diez *sefirot* como fundamento del *anthropos* divino, ocupa el centro del sistema. Para ellos, la estructura de la divinidad es la clave para entender el significado de los preceptos. En ambos casos, la creación de un ser con figura humana es la vía para imitar los actos de Dios: en el sistema de los sabios noreuropeos, la creación del Golem contiene pruebas evidentes de la influencia del relato midráshico sobre la creación de Adán (como vimos en el capítulo 10). A su vez, los cabalistas españoles procuraron, mediante sus esfuerzos por salvaguardar la estructura de las diez *sefirot*, preservar el *statu quo* del sistema dinámico cuya función es la de mediador entre lo finito y lo infinito.

9

Las diferencias entre ambas tradiciones respecto al rol atribuido a la creación del Golem en el marco de sus concepciones religiosas se deben, en mi opinión, a la influencia de concepciones teológico-filosóficas exógenas sobre cada una de ellas. Los sabios de Asquenaz y el norte de Francia estaba inmersos en la antigua teología mística judía plasmada en la literatura de los *Heikhalot*, con sus inclinaciones mágicas y antropomórficas. No obstante el gran peso que suele atribuírsele, la influencia del pensamiento de R. Sa'adyah Gaón no logró eliminar del todo las formas más antiguas de teoría y práctica. Por su parte, los autores judeoespañoles de los siglos XI y XII vivieron bajo la influencia del aristotelismo y el neoplatonismo en su vestidura árabe. En sus escritos no hallamos un estrato significativo de la teología judaica más antigua, marcada por la literatura de los *Heikhalot*. El impacto de la filosofía fue en España anterior, más fuerte y más profundo que en Asquenaz y en Francia. La elite francoasquenazí se mantuvo relativamente cerrada a las influencias externas, al mismo tiempo que judíos de España y de Oriente ya estaban desarrollando ellos mismos un pensamiento de tipo filosófico. Parecería que los sabios noreu-

ropeos hubieran evitado deliberadamente las teorías extranjeras, sobre todo si los comparamos con el profundo conocimiento de la filosofía musulmana que poseía la elite sefardí. Cuando los cabalistas sefardíes hablan del Golem, lo hacen en el marco más amplio de disquisiciones sobre la naturaleza del alma, claramente concordantes con las cuestiones filosóficas generales que les interesaban.

La notable ausencia de la leyenda del Golem y de la técnica para su creación en la última versión histórica importante del misticismo judío –el jasidismo de Europa oriental, surgido en el siglo XVIII– parece muy significativa. El jasidismo, que floreció en las cercanías de Chelmno y Praga, comenzó a desarrollarse menos de un siglo después de que la leyenda del Golem alcanzara gran difusión entre judíos y cristianos. Aun cuando la literatura jasídica es más rica en leyendas que toda otra literatura mística judía anterior, no hay en ella referencia al Golem. El movimiento jasídico nació en la época que media entre las primeras formulaciones de la leyenda, a mediados del siglo XVII, y la revitalización de la misma, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en círculos jasídicos y no jasídicos por igual. Creo que el movimiento jasídico excluyó deliberadamente esa leyenda de su legado espiritual. Si bien las ausencias no pueden explicarse de manera concluyente, seguramente la actitud básica de la Cábala extática respecto al significado de la vida mística influyó en la literatura jasídica en este punto. El jasidismo siguió las vías de la Cábala extática al establecer que el perfeccionamiento espiritual del hombre es el supremo objetivo de la religión, pero tomó de la tradición teosófico-teúrgica de la Cábala la noción de que ese perfeccionamiento es posible solamente mediante el cumplimiento de los preceptos dentro de la vía mística. De esa combinación se desprende que una técnica anómica como la del Golem se hallaba fuera del horizonte de la mística jasídica. O, en palabras de R. Menaḥem Mendl de Kotzsk, cuando alguien le describió los poderes milagrosos de un hacedor de milagros: «¿Acaso posee también el secreto para fabricar un *ḥasid*?»[23].

Apéndices

Apéndice I
Golem y *Ṣelem*

1

En *'Eleh 'Ezkerah*, composición sobre la leyenda de los diez sabios martirizados por los romanos en el siglo II, la muerte de R. Ḥananiyah ben Teradion (R. Ḥanina en otra versión) es descrita del siguiente modo: «Ordenó sacar a R. Ḥananiyah ben Teradion de su casa y quemaron su cuerpo (*golmo*) con manojos de sarmientos»[1]. El contexto permite claramente traducir *golmo* por «su cuerpo», sin otro significado. No obstante, otra tradición sobre la muerte de R. Ḥananiyah (y en otros manuscritos, sobre la de R. Neḥuniyah ben ha-Kanah)[2] narra su muerte de modo muy distinto. Según el antiguo tratado místico *Heikhalot Rabbati*, uno de los arcángeles que figuran en esa literatura (llamado Suriyah) trocó al rabino por el emperador Lupino y «éste fue el ejecutado. El sabio tomó el lugar del emperador, hasta que se descubrió su identidad y fue condenado a muerte, pero en el último momento su cuerpo fue cambiado por el de Lupino, y éste, que mientras tanto había resucitado, fue nuevamente ejecutado en lugar del rabino»[3]. La versión de *Heikhalot Rabbati* no incluye la palabra *golem*; pero los comentarios medievales posteriores la usaron para designar parte del doble corporal del sabio, a fin de destacar la muerte del verdadero rabino. En este contexto, debe señalarse que en la literatura de los *Heikhalot* el don de ubicuidad, por el cual una persona se halla en dos sitios al mismo tiempo, es muy importante. Por ejemplo, se muestra a R. Neḥuniyah ben ha-Kanah en el mundo inferior, sentado en la postura especial del profeta Elías, rodeado de sus discípulos, aparentemente en estado de profundo letargo, y al mismo tiempo está sentado y observando la *Merkavah* en el mundo superior[4]. Destaco el uso del verbo *yoshev*, «está sentado»[5]; el rabino aparece sentado en dos sitios al mismo tiempo. Es posible que el motivo de la doble presencia del místico constituya una clave para comprender el fenómeno del ascenso a la *Merkavah*: no se trata de la ascensión del alma sola, ni de la del cuerpo, sino de una combinación de ambas: el cuerpo espiritual del místico asciende en viaje celestial,

mientras que el cuerpo material permanece en este mundo, en determinada postura. No puedo detenerme aquí en las implicaciones de esta propuesta para una mejor comprensión de la literatura de los *Heikhalot*, que espero realizar en otro momento. Por ahora basta destacar que la idea de una doble presencia en un contexto que incluye el vocablo *golem* puede estar relacionada con el concepto de un cuerpo espiritual o de un cuerpo astral.

2

Antes de pasar a cabalistas posteriores, es necesario examinar el concepto del *golem* en el *Sefer ha-Ḥayim*, libro de comienzos del siglo XIII[6]:

> Todo hombre posee una parte de los siete planetas (*meshartim*) y las doce constelaciones (*mazalot*) de acuerdo con sus posiciones en la hora de descenso del *golem* o en la hora del nacimiento, y ambas son siempre idénticas[7]. Ésa es [la causa de] la impureza de los siete días [relativos al cadáver del hombre]. En cambio, [en el caso de] un reptil y un animal [...] reciben el mismo espíritu cuando nacen y mueren, y la misma humedad que desciende de la naturaleza del planeta está ligado [a él], y por eso la impureza [de su cadáver] es de sólo un día. Y este *golem* impurifica al que lo toca y lo saca y a todo lo que brota de él, porque ese *golem* está separado y diferenciado de la luz suprema, de las fuentes de la sabiduría y de los manantiales de la inteligencia[8]. Por eso hay en él sólo asco y repugnancia, y no hay pureza en el poder de su aire. Y no reside en él la gloria suprema[9]. Y es más repugnante que cualquier otra criatura[10].

En este texto el término *golem* está ligado tanto al cadáver del hombre como a los influjos astrales que descienden al mundo en el momento de su nacimiento. Debido a la separación entre las fuentes superiores y la cristalización inferior de esos influjos, las fuerzas astrales se vuelven impuras en el momento de la muerte, y contaminan a quien toca el cadáver. La primera parte de la cita muestra claramente la orientación astrológica del autor. De ello podemos deducir que existió una versión especial de la concepción neoplatónica sobre la existencia de un cuerpo astral[11] –aun cuando es posible que la cita refleje concepciones sobre el espíritu médico[12]–, como se advierte en otros pasajes del *Sefer ha-Ḥayim*[13]. Parece,

pues, que *golem* posee aquí al menos dos connotaciones: la de cuerpo astral y la de espíritu que pone en funcionamiento el cuerpo –fenómeno semántico conocido también en la literatura renacentista[14].

3

En el texto cabalístico de finales del siglo XIII comentado anteriormente[15], destaca la semejanza de significado entre *golem* y *ṣelem*. Las figuras dibujadas en la pared son consideradas *ṣelamim*, y también *glamim* (plural de *golem*) carentes de forma. Ambos términos se refieren exclusivamente a la forma externa, a figuras estáticas y carentes de alma. Por ende, el paralelo entre *ṣelem* y *golem* indica que éste significa algo diferente al mismo término en el *Sefer ha-Ḥayim*. Además, la afinidad entre ambos términos reaparece en contextos diversos en otros escritos cabalísticos.

La palabra *golem* figura en un pasaje muy interesante de R. Moisés Cordovero, donde significa la forma del cuerpo humano que reúne en sí los tres componentes espirituales: *nefesh* [alma vital], *ru'aḥ* [espíritu] y *neshamah* [alma superior]. De hecho, el *golem* es el *ṣelem*, es decir, la estatua que es también la estatura del hombre. Esta forma, que emerge en el «aire del Jardín del Edén» en el momento de la concepción, es llamada por Cordovero *golem ha-'avir*, «*golem* del aire»[16]. Aparentemente, Cordovero integró nociones del *Zohar* sobre la naturaleza del *ṣelem* con concepciones sobre el mismo tema en el *Sefer ha-'Emunot* de R. Shem Tov ibn Shem Tov. El *ṣelem* del *Zohar* aparece en el momento de la concepción, como el *golem* del *Sefer ha-Ḥayim*, en tanto entidad semiespiritual que ya posee en pequeño la forma del cuerpo que ha de constituir. El crecimiento del cuerpo conlleva el crecimiento del *ṣelem*[17]. El *Sefer ha-'Emunah*, del siglo XV, integra la concepción del *Zohar* con otra, cuyas fuentes no son claras, sobre el «cuerpo espiritual» del hombre, cuyo significado es muy parecido al del *ṣelem*[18]. Puede ser demasiado simplista sugerir que en este contexto el término signifique el «cuerpo espiritual»; la frase usada por el cabalista es «*gueviyah ruḥanit*», donde el adjetivo puede indicar una forma especial de *ruḥaniyut*, «espiritualidad», la espiritualidad de las estrellas que desciende a este mundo. De hecho, esta lectura crea un puente conceptual entre la visión del *Sefer ha-Ḥayim* y la Cábala sefardí, puente posible si reemplazamos *golem* por *gueviyah*. Además, en el *Sefer ha-Ḥayim* figura una teoría cuya historia es crucial en la comprensión del desarrollo del con-

cepto del Golem. Según R. Shem Tov, no fueron los cuerpos de los diez mártires del reino –uno de ellos, R. Ḥananiyah ben Teradion, fue mencionado al comienzo de este capítulo– los que perecieron en el suplicio, sino su cuerpo astral:

> Los antiguos recibieron [una tradición que decía] que los diez mártires del reino eran los hijos de Jacob según el secreto de la impregnación (*sod ha-'ibur*)[19], y no perecieron por el mismo motivo ni al mismo tiempo. Existe una cábala (tradición esotérica) en manos de los sabios [...] [según la cual] cuando el Segundo Templo fue destruido y toda la luz fue ocultada [puesta en resguardo], la luz divina se expandió desde la luz sacra y se revistieron en una sola figura, [y] una [figura] inferior [constituyó] otro cuerpo espiritual, que es apto para recibir el castigo debido a una sentencia pervertida (*'ivut ha-din*)[20].

El cabalista medieval procura, siguiendo la antigua tradición sobre la sustitución de los diez mártires por otros cuerpos, preservar el honor de los sabios. Sin embargo, no acepta la más difundida solución según la cual el perseguidor tomó el lugar del perseguido; en su visión, el cuerpo inferior, aquí denominado «cuerpo espiritual», ocupó el sitio del cuerpo verdadero de cada uno de los sabios. En otras palabras, el cuerpo astral clásico fue insertado en la antigua tradición a fin de proveer una explicación más «razonable» al destino de los sabios martirizados.

Es obvio que Cordovero conocía el *Sefer ha-'Emunot*, pero no me consta que en sus textos figure el término «cuerpo espiritual»; en su lugar, utilizó *golem* con un significado muy parecido. Tampoco tengo noticia de que Cordovero haya apelado a la teoría de la sustitución de los cuerpos de los mártires por cuerpos astrales, pero semejante explicación parece haber existido en alguno de sus escritos, porque su discípulo R. Menaḥem 'Azaryah de Fano combina la interpretación de R. Shem Tov ibn Shem Tov sobre el episodio con la palabra *golem* en el sentido que le da Cordovero. Ese sentido es el siguiente: R. Moisés describe al *golem* como la estructura formal del futuro hombre, paralela –en el nivel espiritual– a la forma del embrión en el nivel material, también denominado *golem* en este contexto[21]. Según Cordovero, el *ṣelem*, que es menos espiritual que el alma (*nefesh*) y por tanto el componente espiritual más bajo del hombre, es visible a los ojos de los justos[22]; y si ellos logran ver el *ṣelem*, idéntico al *golem*, entonces pueden los justos ver sus propios *glamim*, la forma perso-

nal y peculiar de cada uno. Se plantea aquí la importante pregunta histórica sobre el tipo de vínculo entre la concepción del *Sefer ha-Ḥayim* y la de Cordovero, y no es posible darle una respuesta unívoca en el presente marco. Puede que exista una fuente intermedia en la que se desarrollara el concepto del *golem* del *Sefer ha-Ḥayim*, y que Cordovero se haya inspirado en ella.

Esta transferencia del significado de *golem* de un ente material a un término técnico que designa la forma espiritual inferior se manifiesta en un tratado cabalístico de R. Menaḥem 'Azaryah de Fano, escrito a principios del siglo XVII. R. Menaḥem siguió la Cábala de Cordovero al principio de su carrera, y en el texto mencionado se lo ve recorrer claramente la senda abierta por éste[23]. Esto se evidencia en la solución que ofrecen los cabalistas a una cuestión difícil: dado que Moisés fue quien redactó la Torá en su totalidad y que su muerte figura en el quinto libro del Pentateuco, unos versículos antes del final, ¿quién redactó esos versículos? Según los cabalistas, la muerte de Moisés consistió en el desprendimiento de su imagen y semejanza inferior (*dmut ve-ṣelem taḥton*), mientras que su imagen y semejanza superior (*dmut ve-ṣelem 'eliyon*) permanecieron por algunos días en el mundo para escribir los versículos restantes[24]. La permanencia de ese nivel superior[25] fue posible gracias a la emergencia de un *golem*, un cuerpo visible que sirve de continente a las cualidades espirituales superiores. La imagen y semejanza superior de Moisés, sostenidas por el *golem* físico, son quienes escribieron los últimos versículos de la Torá. Los cabalistas también relacionan esta solución con los tres ángeles que vio Abraham, y con la muerte de R. Neḥunyah ben ha-Kanah y los demás mártires del reino. En el caso de éstos, la imagen del arquetipo de los sabios (*dmut diokanan*) descendió y tomó el lugar de sus cuerpos en el martirio, mientras que los sabios mismos se salvaron[26]. Esa «imagen del arquetipo» parece desempeñar en el caso de los diez mártires el mismo rol que el *golem* en la explicación cabalística de la muerte de Moisés. Esa propuesta es corroborada por la existencia de una teoría del rescate mediante sustitución y por la mención del Golem en textos antiguos. No resulta claro por qué el *golem*, en cuanto cuerpo depurado[27], significa también el arquetipo. Parece más bien que la aparición del *golem* en el momento en que el alma se separa del cuerpo es una suerte de rara inversión del cuerpo astral, adquirido por lo común en el instante del nacimiento. Es importante señalar que R. Menaḥem 'Azaryah de Fano se refiere al principio de la investidura (*hitlabshut*) como un principio que ilumina la naturaleza de la sustitución.

Con estas palabras se refiere a la antigua e importante noción cabalística que explica la revelación de ángeles y fuerzas espirituales como resultado de su descenso a nuestro mundo envueltos en la vestidura mística (*malbush*)[28].

4

La teoría de R. Menaḥem 'Azaryah de Fano influyó sobre R. Berakhiah Berakh, predicador cabalístico de mediados del siglo XVII, quien recoge el principio de la sustitución del cuerpo por un fundamento superior en el momento de la muerte, e incluso utiliza de modo constante el término *golem*. Ese principio explica, por ejemplo, la muerte de Jacob. Según una célebre afirmación midráshica, Jacob no murió[29], lo que parece contradecir el relato bíblico de su deceso y sepultura. R. Berakhiah afirma que la muerte de Jacob consistió en el desprendimiento de su imagen inferior, mientras que la imagen superior, idéntica al parecer a su *golem*, fue embalsamada[30]. El proceso de momificación se ejecutó sobre su imagen, o, dicho de otro modo, sobre su «aire»[31] y no sobre el cuerpo concreto de Jacob[32]. El predicador aplica la explicación que ya vimos sobre la muerte de Moisés a la de Jacob, para justificar la contradicción aparente entre la versión de la Torá y la versión del *Midrash*. De las palabras de R. Berakhiah se desprende que la muerte corporal afecta sobre todo a las facultades espirituales inferiores, mientras que la facultad superior, junto con su sustrato, todavía sigue actuando en el mundo: esa entidad es el *golem*. Esta posibilidad existe solamente para los elegidos, no para la gente común.

5

En el siglo XVII, R. Israel Basu, cabalista oriental, dedicó al tema del Golem una entrada completa, que abarca un folio entero, en su enciclopedia *Tif'eret Isra'el*[33]. Sin embargo, no menciona la creación del hombre artificial, ni las técnicas correspondientes, ni siquiera el episodio del Talmud. El término *golem* figura en relación con tres temas: (a) el cuerpo celestial erigido mediante el cumplimiento de los preceptos, *ḥalukah derabanan*[34]; (b) la visión de su propia imagen del que atraviesa una expe-

riencia mística[35]; (c) el traslado sobrenatural del mago de un lugar a otro[36]. Esta entrada proporciona un claro testimonio de la falta de interés por el tema del antropoide en la cultura de los judíos de origen sefardí.

6

Vale la pena recordar que la noción del Golem como una cierta especie de doble o sustituto fue sugerida también por una observación de Ḥayim Bloch, quien mencionó que algunas personas veían en el Golem «el fantasma de R. Judah Loew (el Maharal)»[37]. Aunque es difícil ubicar la fuente exacta de esta afirmación, creo que a la luz de lo que venimos diciendo es necesario manifestar un reparo al enfoque que guió a Gershom Scholem. Scholem consideró que esa afirmación de Bloch constituía una innovación suya, porque no encontró evidencias de semejante concepción en los textos hebreos del Maharal[38]. De nuestras investigaciones resulta que es muy razonable suponer que la concepción moderna del Golem como doble tiene una base «auténtica» en las fuentes antiguas, más amplia de lo que Scholem estaba dispuesto a admitir. En principio, incluso un cabalista que negase la existencia en el Golem de fuerzas espirituales superiores estaría dispuesto a aceptar que el alma (*nefesh*), la facultad espiritual inferior del ser humano, paralela al alma animal, también necesita un *ṣelem* (sustento material) para poder residir en el cuerpo.

Finalmente, resulta notable que el uso del término *golem* en cuanto cuerpo astral tenga relación con el uso del mismo en la literatura del Talmud y el *Midrash*. En ambos casos, la palabra denota un cuerpo humano dotado de ciertas características espirituales inferiores, mientras que las superiores, sean intelectuales o lingüísticas, están ausentes. El uso del término en relación con el cuerpo astral constituye una prueba de que el Golem posee significados antropomórficos explícitos, sin relación alguna con el ritual mágico descrito en los textos medievales.

Apéndice II
Algunas observaciones semánticas sobre el término *golem*

1

Las reflexiones semánticas que siguen fueron sucitadas por una afirmación de Gershom Scholem, quien negó categóricamente uno de los significados atribuidos al Golem, el de «embriónico». Scholem sabía que en los Salmos

> resulta probable [...], y seguro en fuentes más tardías, que *golem* significa «informe», «amorfo». No hay prueba alguna de que, como ha sido aducido algunas veces, *golem* signifique también «embrión»[1].

La atribución del significado «amorfo» al concepto *golem* no es una innovación de Scholem, ya que figura en todos los diccionarios de la lengua hebrea, posiblemente debido a las traducciones del término al griego y al latín[2], o, con mayor probabilidad, debido a la forma en que lo entendió la filosofía medieval. La afirmación de Scholem plantea una pregunta: ¿en qué época comenzó a usarse la palabra en el sentido de hombre artificial? Scholem brinda una respuesta categórica: ocurrió en el círculo de los *ḥasidim* de Asquenaz, a comienzos del siglo XIII[3]. Para fundamentarlo, Scholem cita pasajes de dos comentarios al *Sefer Yeṣirah*, el de R. Eleazar de Worms y el del Pseudo-Sa'adyah; ambos, según él, fueron producidos en el mismo círculo[4] y por tanto reflejan una innovación de éste. Pero, como ya hemos visto, es muy probable que ambos comentarios fueran redactados en círculos distintos, que no tenían contacto entre sí y que no estaban siquiera en el mismo país[5]. Esto nos lleva a preguntarnos por una fuente común a ambos en cuanto al vocablo *golem*.

En apariencia, la respuesta ya fue dada por Isaiah Tishby en su réplica a la observación de Scholem. Según Tishby, la fuente posible de ese empleo de *golem* por los *ḥasidim* de Asquenaz es la traducción hebrea de R. Yehudah Cardinal del *Libro del Cuzarí* de R. Yehudah ha-Levi[6]. Scholem y Tishby comparten la idea de que el empleo del término por los

ḥasidim de Asquenaz fue una innovación. Por esta razón, no examinan fuentes más antiguas; ambos coinciden en que el uso «mágico» de la palabra *golem* surge entre los autores medievales de los países del Rin[7]. En este apéndice procuraré demostrar que se trata de un error, por dos razones: porque el uso del término en los comentarios al *Sefer Yeṣirah* no ha sido correctamente entendido, y porque es posible encontrar la palabra *golem* con el significado de hombre artificial en textos escritos antes de finales del siglo XII.

2

En la Biblia, el término *golem* es un *hapax legomenon*, una palabra que aparece una sola vez. Su significado fue objeto de muchos debates e investigaciones, incluidas varias sugerencias de abandonar la lectura tradicional[8]. No haré una nueva propuesta sobre su significado en la Biblia, sino que examinaré un número de empleos de esa palabra en la literatura posbíblica; queda abierta la cuestión de si la forma en que la entiendo en el Talmud y el *Midrash* corresponde también a su significado bíblico. Sólo diré que, en principio, no veo inconveniente alguno en la posibilidad de que un significado más tardío del Golem como cuerpo antropomórfico corresponda también al lenguaje bíblico. Si en hebreo *golmi* es entendido como opuesto a *aṣmi*, en el sentido de «mi hueso», podemos considerar el primer adjetivo como referido a la forma exterior, mientras que el segundo se referiría a la forma interior del cuerpo.

La traducción aramea de Salmos 139, 15 tradujo *golmi* como *gashmi*, cuyo significado puede hallarse fácilmente en el arameo bíblico, donde se refiere al cuerpo humano. En Daniel 4, 30 la palabra aparece en este contexto: Nabucodonosor «fue alejado de los hombres y comía hierba como un buey, y su cuerpo se mojaba con el rocío del cielo». «Su cuerpo» figura como *gashma*, con lo que esta traducción aramea es uno de los testimonios más tempranos de que *golem* era entendido en la Biblia como cuerpo humano.

3

Como vimos al analizar el texto del *Midrash*[9], es posible que la palabra designe la etapa en que el embrión ya posee forma. Quiero ampliar el

comentario con el de un pasaje midráshico conocido, que reaparece en diferentes lugares[10]. Adán es descrito como un Golem que yace ante Dios mientras éste le presenta todas las generaciones futuras que nacerán de él. Este *midrash* se relaciona con Salmos 139, 15: «Tus ojos vieron mi *golem* y en tu libro todas las cosas fueron escritas». Según el *midrash*, el *golem* es Adán, el primer hombre, y todos sus descendientes están inscritos en el libro que se reveló a sus ojos. En algunas versiones hay un añadido que interpreta que Adán vio no sólo a todos sus descendientes, sino también cada uno de los miembros de su propio cuerpo, a partir de los cuales sería formado cada uno de los seres humanos[11]. Por ende, según estas versiones, Adán era un Golem con todo su cuerpo formado. Es entonces factible dudar de que ese versículo corrobore la naturaleza amorfa del Golem. Por precaución, no debe proyectarse este significado a todas las versiones de esa leyenda, pero a mi juicio es razonable suponer que no hubo diferencias semánticas notables respecto a la palabra *golem* entre versión y versión. Mi propuesta se basa en que no encontré un solo texto antiguo en el que *golem* significara «amorfo»; por ello no hallo alternativa a mi sugerencia, aun cuando no poseemos contextos suficientes para establecer categóricamente el significado del término.

Antes de continuar, destaquemos que el estatus ontológico del Golem en esa leyenda midráshica –un gigante que llena el mundo entero, de un extremo al otro– se combina con el concepto «libro» que aparece en el versículo bíblico, en el *Midrash* y en la Cábala[12], y más tarde en las exposiciones de Sarug sobre el concepto de «vestidura». Como ya indicamos, el *malbush* era entendido como una combinación de letras al estilo del *Sefer Yeṣirah*, y también como el ejemplar primordial de la Torá, o sea como un libro. En muchos escritos, el hecho de que *golem* y «libro» habiten el mismo versículo de los Salmos constituye la base de las especulaciones sobre la relación entre «vestidura» y *golem*[13].

4

El vocablo *golem* aparece en un interesante contexto en el *Sefer Yosipon*, donde se cuenta que Alejandro de Macedonia pidió que se fabricara una estatua de oro con su figura, para colocarla en el Templo de Jerusalén. El pedido fue formulado del siguiente modo: «Y erigirán mi imagen (*ṣalmi*) y la colocarán en el Santo de los Santos y en el Templo, y mi *golem*

será un recordatorio en esa gran Casa de Dios»[14]. Como indica el editor del texto, el término *ṣelem* era considerado de género femenino, por lo que puede reflejar la palabra latina *statua*, «estatua»[15]; ello coincide con la lectura que propuse para *golem* en las fuentes más antiguas, como «silueta», contorno del cuerpo humano. Aquí me interesa más el paralelismo entre *golem* y *ṣelem* como «estatua», que demuestra que ambos términos estaban correlacionados aun antes del período al que nos referimos más arriba[16]. Hace poco tiempo Shlomo Pines observó que es probable que *golem* refleje una influencia de la palabra griega *agalma*, «estatua»; Pines señala también que las estatuillas mágicas de los griegos pudieron haber influido en el modo en que el judaísmo medieval interpretó al Golem, en tanto cuerpo al que se insufla un alma por medios mágicos[17].

Para nuestro tema importa destacar que ya en un texto judío, *Meguilat 'Aḥima'aṣ* –contemporáneo del *Yosipon*–, el empleo de *golem* incluye importantes rasgos del uso mágico posterior de la palabra: un niño muerto es devuelto a la vida mediante una técnica mágica, la colocación del Nombre de Dios en su boca; un rabino «sacó de su interior el Nombre, y el cuerpo (*ha-guf*) quedó inánime, y el *golem* cayó en pudrición como si se hubiese estado pudriendo durante muchos años, y la carne tornó a su polvo»[18].

Golem parece aquí un sinónimo de «cuerpo», pero recordemos que se trata de un cuerpo animado mediante el Nombre Divino. Aun cuando está claro que no hay aquí una creación artificial sino una resurrección, la relación entre el Golem y el Nombre Divino es muy notable. Más tarde en el mismo libro, cuando se describe cómo se colocó el Nombre Divino en la boca de un cadáver[19], las frases *nafal glumo*, «su *golem* cayó», y *ha-golem shav le-'efro*, «el *golem* retornó a su polvo», indican una concepción semejante. De ese modo, el Golem y el Nombre de Dios aparecen relacionados en un contexto que incluye la magia verbal. Scholem conocía bien estos textos, y los propuso como fuentes que influyeron en la concepción de los *ḥasidim* de Asquenaz sobre el Golem, lo que parece sumamente razonable[20]. Sin embargo, sorprende que en el mismo artículo en que afirma que estos textos, de origen italiano, influyeron en el uso asquenazí, siga sosteniendo que la visión mágica del Golem se desarrolló solamente en el siglo XIII[21]. Es de destacar que en la *Meguilat 'Aḥima'aṣ*, aun en el marco de una elucubración sobre el Nombre de Dios, *golem* retiene el significado básico que tenía en el *Midrash*: cuerpo humano. Ello se evidencia también en la obra de R. Shabtai Donnolo *Comentario al Sefer Yeṣirah*,

compuesto en la misma época y lugar que el *'Aḥima'aṣ*, donde la identificación de *golem* y cuerpo humano es explícita[22]. Pero ése no era su único significado en el sur de Italia. Por influencia de la poesía litúrgica, a su vez influida por tradiciones lingüísticas más antiguas en este punto, hallamos que *golem* significa también «embrión». Por ejemplo, leemos en uno de los poemas de R. 'Amitai ben Shefatiyah –poeta emparentado con la familia 'Aḥima'aṣ–: «La textura de los miembros del *golem* en el útero cuando fue creado [...] es el comienzo de su creación en forma de saltamontes»[23]. Aquí el significado de «embrión» es obvio; no se trata de una entidad amorfa, sino de un ser provisto de miembros.

5

También en textos medievales hallamos una identidad semántica entre *golem* y *gueshem*. En varios textos, entre ellos una de las traducciones de R. Sa'adyah Gaón, *golem* es sinónimo de *goshem*. R. Berakhiah ha-Nakdan, traductor del siglo XII, escribió que el hombre fue creado «con un cuerpo pequeño y un *golem* diminuto y delgado, y por qué no fue hecho con un cuerpo grande y un *golem* enorme»[24]. R. Isaac ibn Ghiyat afirmó, por su parte, que *golem* era el cuerpo de la criatura. En uno de sus poemas hallamos esta frase: «Los *golmei yeṣurav* [cuerpos de sus criaturas] los acuñó con un sello»[25]. El contexto no deja duda de que en esa construcción *yeṣurav* no se refiere a criaturas en general sino al ser humano. Los *golmei* (plural de *golem*) son por lo tanto cuerpos a los que se imprime forma humana, acto que se describe con el verbo «acuñar»[26].

6

En una etapa posterior, el significado del término pasó de «cuerpo» a «forma de la letra». En el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Eleazar de Worms leemos: «Un libro es la escritura del *golem* de la letras, para que se les pueda enseñar [mediante] un libro»[27]. Del mismo modo, en un texto de fines del siglo XV se dice: «Cuando la parte corporal (*gueshem*) de las letras se separa de su *golem*, permanece una especie de *golem* hueco con la forma de la letra inscrita y esa forma es como una bola cerrada»[28]. Dado que en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* el término *golem* se refiere al cuerpo

de las letras, significado carente de toda connotación mágica, quiero examinar las citas de este texto que usa Scholem para probar el origen de un nuevo significado: «Amasará el polvo con agua viva y hará un *golem* y comenzará a permutar el alefato»[29]. Aquí el Golem no es un antropoide producido mediante la magia sino el cuerpo humano, creado mediante la amasadura de polvo y agua, operación en absoluto mágica. Tras la conformación del polvo tiene lugar la recitación de las letras, y sólo una vez completado todo el proceso se crea mágicamente el antropoide. Por ende, parece razonable suponer que *golem* tiene aquí el significado corriente de «cuerpo» o «forma corporal»; en comparación con textos anteriores, no encuentro innovación alguna o singularidad en el uso del término. Lo mismo parece ser cierto en cuanto al *Comentario al Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Sa'adyah, aunque aquí el contexto es menos unívoco. De todos modos, tampoco el tercer ejemplo que aduce Scholem, tomado del *Comentario al Sefer ha-Bahir* atribuido a R. Meir ibn Sahulah, prueba de manera categórica que el *golem* sea un ser vivo producto de una operación mágica. En este texto se menciona un «*golem* muerto», como un ente al que los sabios talmúdicos no lograron insuflar el alma superior. A ello podemos añadir que el ejemplo mencionado por Tishby puede entenderse sin dificultades, si suponemos que *golem* posee allí el significado habitual, es decir; «cuerpo humano». Parece que sólo en el último ejemplo traído por Scholem, tomado del *'Emek ha-Melekh* de R. Naftali Bakhrakh, resulta evidente que *golem* designa a un antropoide, tal como fue entendido por las generaciones posteriores[30].

7

De todos los textos mencionados, sólo unos pocos permiten entender de manera convincente que *golem* significa «amorfo». ¿Por qué, entonces, fue aceptada esa acepción y difundida de modo tan amplio? Creo que la causa puede hallarse en una observación de Scholem, inmediatamente posterior a su rechazo del significado de «embrión»: «En la literatura filosófica de la Edad Media el término *golem* fue aplicado a la materia prima: más adelante volveremos sobre esta interpretación sugerente»[31]. A continuación Scholem cita un pasaje del Talmud, paralelo al de *Levítico Rabbah* que citamos más arriba[32]. Scholem no aclara por qué la significación filosófica es más sugerente que la lectura de *golem* como «embrión», pero su

propia afirmación sí es sugerente. A partir del siglo XII destaca en el hebreo filosófico el empleo de *golem* en el sentido de materia prima (semejante al *hyle* aristotélico), tal como figura en *Mishneh Torah* de Maimónides[33]. Me parece que este significado, al que hay que considerar una innovación del hebreo filosófico, fue proyectada por pensadores posteriores sobre el uso prefilosófico de la palabra. Creo que nos hallamos ante un caso único, en el que la aceptación de un significado filosófico considerado más antiguo distorsionó nuestra comprensión de un tema ligado a la magia y a la mística. El mismo Scholem, que siempre criticó el rol de la filosofía judía e incluso la consideró una desviación del judaísmo orgánico[34], cayó víctima de una desviación de ese tipo, debido a la gran influencia de la filosofía en este tema. Y no él solamente; a partir de finales del siglo XIII podemos enumerar varios cabalistas que aceptaron el significado filosófico del término *golem*.

Apéndice III
¿Existió un macrántropos llamado *'Emet*?

Tal como muestran varios pasajes analizados en los capítulos precedentes, el Golem fue creado con la palabra *'emet*, «verdad», grabada en su frente. En el capítulo 10 vimos que los cabalistas desarrollaron una teoría sobre la naturaleza macrantrópica, es decir, gigantesca, del Golem. Quiero proponer la hipótesis de que en la Antigüedad existió una teoría que combinaba esos dos motivos. La exposición que sigue es altamente especulativa, y no pretendo extraer conclusiones unívocas del material que presentaré, el cual sólo sugiere la posibilidad de que haya existido una tradición sobre un ser gigantesco llamado *'Emet*. Mi intención al proponer esta hipótesis es interesar a otros investigadores sobre esa posibilidad.

Como punto de partida, citaré un pasaje de R. Eleazar de Worms. Aun cuando en él no se menciona la creación del hombre artificial, creo que refleja una tradición vinculada con el macrántropos, descrito de un modo que quizás apunta a una relación con el *'emet* del Golem:

> A todos los lados de la *Shekhinah* hay coronas de realeza[1], y su tamaño es 236 millares de parasangas, y sobre ello dijo David: «Grande es el Señor y de gran poder»[2], que en guematria es 236. «Y su comprensión es infinita»: y sobre ello dijo Jeremías: «Y el Tetragrama, *'Elohim 'Emet*, es el Dios vivo y Rey del mundo»[3], y ello en guematria es 236. Y ella [la *Shekhinah*] gobierna el mundo de acuerdo con la voluntad de ella[4] y se la llama Ángel del Señor, con el nombre de su misión[5], pero no hay en ella separación [de Dios][6].

La *Shekhinah* es vista aquí como una entidad celestial femenina, que reina sobre todo el universo. De modo conspicuo, el autor aplica las dimensiones gigantescas del antiguo *Shi'ur Komah* al tamaño de la *Shekhinah* divina. La relación entre esas dimensiones y el ente denominado *Shekhinah* no es una innovación de este texto; se encuentra ya en un *midrash*, *'Otiyot de-Rabi 'Akiva*, donde se describe el cuerpo de la *Shekhinah* como gigantesco[7]. Lo novedoso reside en el uso del versículo de Jere-

mías para indicar esas medidas. En fuentes más antiguas que se ocupan del macrántropos, los autores recurrieron exclusivamente al versículo de Salmos y de él tomaron el número 236. Solamente en un escrito asquenazí anónimo posterior, *Sefer ha-Navon*, aparece el final del versículo, en el mismo contexto. El texto citado sugiere la cifra mediante la construcción «Rey del mundo», *Melekh ha-'Olam*, que en guematria resulta 236. Por ende, existe una correlación entre el tamaño de la *Shekhinah*, 236 millares de parasangas, y su rol como gobernadora del universo. Pero es posible que el pasaje refleje algo más que el retrato de un ángel gigantesco que rige el mundo; la cita de Jeremías puede indicar que no se trata sólo de un cálculo del tamaño de la *Shekhinah* mediante la frase «el Rey del mundo». Las palabras iniciales del versículo son exactamente las escritas sobre la frente del Golem (véase el texto en el Apéndice V) en la versión conservada del *Comentario al Tetragrama* originado en el círculo del *Sefer ha-'Iyun*, del que ya nos hemos ocupado[8]. ¿Indica la cita una relación entre la *Shekhinah* y la creación de un macrántropos similar al Golem? Se trata de una conjetura solamente, y por el momento no puedo dar una respuesta definitiva. Con todo, quiero presentar algunas pruebas (además del versículo de Jeremías) que apoyan que se trata de una lectura posible.

1

En un texto originado en el círculo del Querubín Especial, figura explícitamente un macrántropos relacionado con la creación del Golem[9]. En ese texto se vincula la técnica de combinación de letras con el tamaño del macrántropos. Existe un caso semejante en una fórmula para crear al Golem dentro del círculo del mismo R. Eleazar, de la que nos ocuparemos más adelante. En el caso del primer texto, la relación entre el macrántropos y el Golem se insinúa por medio de la palabra *'emet*.

2

Atributos de Dios denominados *'Emet* o *Aletheia* [en griego, «verdad»] aparecen ya en el *Midrash*[10]; existe, pues, la posibilidad que el Ángel de Dios mencionado en el texto que citamos, idéntico a la *Shekhinah*, esté vinculado a los motivos del *Midrash*. Es interesante que varios comentaris-

tas hayan usado el término «sello» (*ḥotam*) para explicar el significado de *aletheia*[11]. Parece que la introducción de *ḥotam* se basa en el dicho talmúdico «el sello del Santo Bendito Sea es la verdad». Más adelante volveremos sobre este dicho. ¿Es posible que desde el principio el sello de Dios haya sido una hipóstasis divina o angélica?

3

Ya en el siglo II hallamos la descripción de un ángel femenino de enormes dimensiones, llamado Aletheia, es decir, «Verdad», que refleja una antigua tradición mítica hebrea[12]. En el pasaje que describe a Aletheia, la fuente gnóstica menciona especulaciones sobre las letras del Nombre divino, y, más específicamente, la escritura completa de esas letras. La posible semejanza entre, por un lado, la *Shekhinah* angélica, de enorme tamaño y ligada a *'Emet*, y, por el otro, la concepción gnóstica, indica un vínculo entre textos judíos antiguos que se ocupan de la existencia de un ángel gigantesco e hipotético llamado *'Emet*, y el pasaje medieval que citamos más arriba.

4

Nuestra siguiente sugerencia es muy compleja. Comienzo por citar un breve fragmento de la receta para la creación del Golem originada en el círculo de R. Eleazar de Worms:

> Todas las combinaciones de letras poseen 36 sílabas[13], equivalentes al número de las [letras] ocultas del [Divino] Nombre. ¿Cómo?: *yod-vav-dalet, heh/yod-yod, vav/vav-yod, heh/yod-yod*[14], que dan 36. Ése es [el significado del versículo] «Los serafines se hallaban por encima de Él» [de Él = *lo* = *lamed-vav* = 36][15], y ésa es la corte del Santo Bendito Sea, según la apariencia de la Gloria visible[16], 36 [*lamed-vav*] mil parasangas Suyas[17].

Aquí las 36 sílabas, características del recitado de la combinación de letras utilizadas para crear al Golem, simbolizan las gigantescas dimensiones de la «Gloria visible». Según parece, a esa figura se atribuía forma antropomórfica, como muestra la referencia a sus medidas –que recuerdan

las del *Shi'ur Komah*–. Pero además de la guematria *lamed-vav* = 36, se usa otro método «interpretativo»: si se calcula el valor numérico de las letras del Nombre en escritura completa, y se les restan las letras mismas (así hay que entender lo de «ocultas»), se obtiene el valor 36.

En otro texto relacionado con los *ḥasidim* de Asquenaz, *Sefer ha-Navon*, leemos:

> Y del libro *Heikhalei Kodesh*[18] en el *Sefer ha-Komah*: *yod/heh/vava/heh* en forma plena[19], *yod/vava/dalet, lamed/mem/dalet, heh/'alef, vav/vav, heh/yod*, en guematria equivale a *Ve-Rav Coaḥ* [Todopoderoso] y a *Melekh ha-'Olam* [Rey del Universo] [...], en esas palabras está Su séquito, el cuerpo de la *Shekhinah*[20] [21].

Este texto es semejante a la versión de la receta para crear al Golem que vimos más arriba, porque también en él aparece «séquito» en un marco referido a las dimensiones gigantescas de la Gloria, y por el uso de las letras completas del Nombre. Por otra parte, recuerda al pasaje de R. Eleazar, porque también apela al versículo de Jeremías para calcular el tamaño de la Gloria (presentada como ente antropomórfico), y porque aparece en él la técnica de creación del Golem. Es posible que la mención de *'Emet* en el primer texto sea un residuo de la técnica de creación de un Golem gigantesco en el ámbito divino –al modo en que *'Emet* aparece en varias técnicas destinadas a crear un Golem en este mundo.

5

En la literatura judía antigua hallamos la noción de que el Nombre de Dios estaba grabado en una tableta sobre el corazón de los ángeles[22]. Los textos no indican cuál era ese nombre. Podemos suponer que se trataba de una de estas tres palabras: *YHVH*, *'Elohim*, *'Emet*. El supuesto de que *'Emet* fuera una de ellas es corroborado por la antigua idea (que figura en el libro *Odas de Salomón*) de que los ángeles están investidos del sello de Dios[23]. Tampoco aquí está claro qué es exactamente ese sello, pero en varios pasajes del Talmud está escrito que la palabra «verdad» (*'emet*) es el «sello de Dios»[24]. Por ende, puede existir un vínculo conceptual entre determinado ángel y *'emet*. Esa posibilidad surge de una exposición midráshica sobre esa afirmación, donde se mencionan ángeles en relación

con el versículo de Daniel 10, 1, cuya versión hebrea es: *'emet ha-davar veṣava' gadol*, «la cosa es cierta y el ejército grande»[25]. Según la interpretación rabínica, dicho «ejército» es un séquito de ángeles, calificado de «grande». Esa interpretación abre la posibilidad de hallar un paralelo entre los ángeles y *'emet*. Pero el contexto es también aquí muy complejo, y hace falta material adicional a fin de corroborar la hipótesis que propongo.

6

En un texto sobre el Golem originado en los círculos asquenazíes, leemos que tras tres años de estudiar el *Sefer Yeṣirah* «les fue creado un hombre y en su frente estaba escrito *'emet* como en la frente de Adán»[26]. El peligro de esa inscripción era que «la gente lo confundiera como [ocurrió] en la generación de Enoc». Al analizar esta frase, Gershom Scholem menciona solamente la idolatría predominante en la generación de Enoc[27]. Pero creo que el pasaje habla de una idolatría especial: la adoración de Adán. Esta idea no es una innovación del autor medieval, ya que en *'Otiyot de-Rabi 'Akiva* hallamos lo siguiente:

> Al principio, el hombre [Adán] fue creado desde la tierra hasta el cielo. Los arcángeles se estremecieron y temieron al verlo, y se presentaron todos ante el Santo Bendito Sea y le dijeron: «Señor del Universo, ¿existen dos poderes en el mundo, uno en los cielos y otro en la tierra?». ¿Qué hizo entonces el Santo Bendito Sea? Posó sobre él su mano y lo redujo a mil yardas[28].

Es decir, el enorme tamaño de Adán fue lo que provocó el error de los ángeles. Parecería que también la idolatría de la generación de Enoc pudiera vincularse con la construcción gigantesca erigida por ella, punto que ya analizamos anteriormente[29]. De ser así, también el texto medieval podría contener una alusión a que el tamaño gigantesco del Golem es, junto con el Nombre de Dios grabado en su frente, una de las razones de la confusión del pueblo.

Finalmente, mencionaré un testimonio tomado de uno de los textos de Qumrán, en el que aparece la construcción *malakh 'amito*, «el ángel de Su verdad»[30]. ¿Podemos considerarlo el documento más antiguo sobre la relación entre «ángel» y «verdad»?

Resumiré mis propuestas. En escritos gnósticos que pueden fecharse antes del siglo II e. c., hay un pasaje que habla de un ángel femenino, aparentemente de enorme tamaño, llamado Aletheia; esos textos parecen influidos por fuentes judaicas. En un antiguo *midrash*, *'emet* es uno de los atributos divinos. En otro texto se presenta a la *Shekhinah* como un gigantesco ángel de Dios, y además se la describe mediante un versículo de Jeremías también vinculado al Golem. Las técnicas de creación del Golem aluden a seres gigantescos relacionados con la *Shekhinah*. El conjunto de estos datos hace plausible la existencia en la Antigüedad de la noción de un macrántropos llamado *'Emet*. Puede ser que aquí se encuentre la explicación del crecimiento desmedido del Golem en cuya frente está escrito *'emet*: el Golem aspira a volver a su estado original como macrántropos[31]. La palabra *'emet* existe, entonces, en tres niveles de realidad: el de Dios, también llamado *'Emet*; el de la gigantesca *Shekhinah* que rige el universo; y, finalmente, el del Golem en nuestro mundo. Los tres niveles pueden estar indicando una continuidad óntica entre Dios, el mundo intermedio y el hombre[32].

Apéndice IV
Un Golem mágico-astral espiritual

1

En su apasionante fenomenología del pensamiento bíblico, Yehezkel Kaufmann demostró que el judaísmo bíblico creó el concepto de una divinidad radicalmente alejada de toda dependencia de la naturaleza y el destino[1]. La voluntad de Dios constituye la fuente de los eventos naturales e históricos, y esa voluntad halló expresión en el texto bíblico, que combina la «historia divina» con un ritual de múltiples ramificaciones. De ahí que toda apelación a las ciencias de la naturaleza, ya fuera astronomía, física o medicina –especialmente en la forma en que éstas aparecen en textos judíos medievales–, supusiera la existencia de una causalidad independiente que no era explicada por el canon religioso. Aun cuando algunos componentes de esas ciencias se originaron en fuentes babilónicas, la mayor parte de ellos llegaron al judaísmo por intermediación del pensamiento griego. A consecuencia de la destrucción del Segundo Templo, las relaciones mutuas entre componentes griegos y judaicos constituyeron un proceso que conformó la futura historia espiritual de Europa. El pensamiento bíblico y el pensamiento griego se encontraron, se enfrentaron, pero ante todo se fertilizaron mutuamente en varios ámbitos. Uno de los menos conocidos es el ámbito de la magia.

En el judaísmo de la Antigüedad, el estatuto de la magia era más endeble aún que el de las ciencias. En el judaísmo bíblico, y en forma más atenuada en el posbíblico, la magia no sólo estaba prohibida sino que se la percibía como un peligro potencial para el monoteísmo. La relación ambivalente esgrimida contra entes mediadores, evidente en los textos judíos antiguos y especialmente en los canónicos, cobró mayor vigencia en todo lo relativo a la atribución de roles centrales a las fuerzas demoníacas. Pero también la apelación a fuerzas no demoníacas era vista como un acto sospechoso. Por ejemplo, los intentos de adivinar el futuro implicaban la existencia de un orden prefijado, que podía opacar el señorío absoluto de la voluntad divina. La magia podía desempeñar un rol central

en una concepción de la naturaleza –o, alternativamente, del *fatum*– que, por más que fuera diferente de las mitologías del antiguo Oriente, todavía posibilitaba la existencia de un orden carente de un significado religioso evidente. No es casualidad que los secretos de la naturaleza hayan sido mencionados por primera vez en fuentes no rabínicas que contienen teologúmenos místicos y proféticos[2].

La religiosidad bíbilica que gira en torno al eje de la voluntad divina siguió dominando dos cuerpos principales de la literatura judía medieval, el Talmud y el *Midrash*, así como varios tipos de mística judía de la época[3]. Aun cuando, de hecho, los judíos reconocían la efectividad de la magia, teóricamente continuaron reprobándola (si bien no siempre). A pesar de que no hay duda de que las teorías y prácticas mágicas desempeñaron un rol central en el ámbito popular, hasta el siglo XII la magia como visión organizada del mundo fue un fenómeno marginal en el judaísmo[4]; y si han sobrevivido algunos tratados de magia muy anteriores al siglo XII, hay en ellos pocas referencias a estructuras más amplias y comprehensivas de carácter teológico o cosmológico. En el siglo XII, la influencia de la tradición hermética comienza a dar señales de vida en los escritos de dos pensadores judíos sumamente importantes –Abraham ibn 'Ezra y Yehudah ha-Levi–, quienes parecen haber absorbido sus concepciones de fuentes árabes. Especialmente importante fue la concepción innovadora de Ibn 'Ezra sobre la astrología como factor imprescindible para la comprensión de diversos componentes del culto judío. Por ejemplo, Ibn 'Ezra vio en el Templo un gigantesco talismán[5], cuya función era atraer el influjo astral[6].

La teoría del descenso de los *pneumata*, es decir, la espiritualidad, sobre cuerpos astrales hizo su aparición en el siglo XIII, y con mayor intensidad en el XIV, en los escritos de algunos pensadores judíos españoles. Este hecho es fundamental para comprender varios temas clave en las pautas posteriores de la mística judía; pero, pese a su importancia, los escritos de Ibn 'Ezra, y más tarde los numerosos comentarios acerca de su exégesis de la Torá[7], fueron sólo una de las vías por las que la tradición mágica árabe-hermética retornó al judaísmo medieval. Alejándose de la necesidad de proponer una interpretación renovada y totalizadora del judaísmo, varios pensadores judíos adoptaron textos mágicos, que no implicaban aporte alguno desde el punto de vista exegético. A diferencia de la función corriente de la magia popular, para la elite la aleación hermética de astrología y magia constituía una imagen del mundo. Más de cien años antes de que Marsilio Ficino adoptara la magia neoplatónica y hermética como

ideal[8], varios autores judíos de España (y, bajo su influencia, también algunos de Italia en los siglos XV y XVI) elaboraron una interesante síntesis de monoteísmo y magia astral[9]. Esa miscegenación de concepciones del universo contribuyó a una nueva visión del judaísmo, que se volvió más explícita y extensiva a medida que los textos españoles del siglo XIV alcanzaban una mayor difusión.

El creciente prestigio de la magia entre algunos miembros de la elite judía de España en el siglo XIV no obtuvo la atención merecida de la investigación moderna. Pese a que hay fundamento para suponer que las diversas concepciones mágicas absorbidas en esa época pudieron modificar la mística judía[10], e incluso influir en cierto modo en la magia cristiana del Renacimiento[11], la aparición repentina de componentes mágicos (y en un número notable de textos judíos) no fue considerada digna de estudio. Entre los escritos que todavía no han sido examinados de manera minuciosa se cuentan no sólo las traducciones hebreas de textos mágicos árabes –entre ellos las del célebre *Picatrix*, hechas en este período–[12], sino también los escritos de tono mágico redactados por judíos de España. Algunas décadas después del renacimiento de la sabiduría esotérica en la Toledo de Alfonso el Sabio –renacimiento en el que desempeñaron un papel no desdeñable los traductores judíos–, se hizo más evidente la influencia del esoterismo árabe en la literatura judía[13]. Pero es difícil hallar esas influencias en las fuentes hebreas que se ocupan de la magia judía «original» en la época de Alfonso, por su concentración en cuestiones lingüísticas como el uso de los nombres divinos; sólo hacia mediados del siglo XIV tendría lugar un cambio notable. En diversas secciones de la literatura del *Zohar*, elaborada y quizás también parcialmente escrita en las últimas décadas del siglo XIII en Castilla, la magia hermético-astral no obtuvo representación. Aunque se pueden hallar en el *Libro del Zohar* varias alusiones a la magia astral, es posible afirmar definitivamente que la estructura teosófico-teúrgica presentada en el texto fundamental de la mística judía no acepta la magia hermético-astral.

Sólo cuando la influencia del corpus literario zohárico sufrió una reducción temporal en la Castilla de comienzos del segundo tercio del siglo XIV, se abrió el camino a diversas formas de magia. Esta reacción algo tardía a un tema renovado por las doctrinas esotéricas en Toledo en el siglo XIII requiere todavía una elucidación minuciosa. Debido a que nos hallamos en los comienzos de la investigación de la magia judía medieval, sabemos muy poco acerca de las causas que provocaron el cam-

bio de actitud en grupos específicos que, a mi juicio, constituían sólo una parte de los círculos elitistas. Es razonable suponer que los círculos castellanos que conocían la literatura árabe desarrollaran una tendencia –al menos en algunos casos– a la interpretación filosófica de la Cábala, y representaran una modesta aunque visible contribución a la transmisión de las doctrinas mágicas desde el norte de África y Oriente hacia Occidente[14].

En este proceso se destaca un hecho sorprendente: pese a que Castilla se hallaba bajo dominio cristiano desde el siglo XIII, los cambios significativos acaecidos en el seno de la elite cultural judía durante el siglo XIV fueron resultado de una renovada adopción de una lectura filosófico-mágica de textos mágicos, influida sobre todo por la magia musulmana, y sólo infrecuentemente por la cristiana. Aunque el interés de los judíos castellanos del siglo XIII en doctrinas esotéricas no puede separarse del renacimiento alfonsino, las fuentes inmediatas de esos intelectuales no fueron textos escritos en lenguas romances o traducidos a esas lenguas, sino textos escritos en árabe.

2

Presentaremos a continuación una epístola y analizaremos su contenido. Mi objetivo es contribuir modestamente a una investigación más minuciosa sobre la penetración de la magia árabe en algunos círculos de la elite judeoespañola del siglo XIV. Este documento fue mencionado por Moritz (Moshe) Steinschneider, precursor de la ciencia bibliográfica[15], pero desafortunadamente su observación no llamó la atención de la mayor parte de los investigadores que le siguieron[16]. La carta figura en tres códices[17]: Ms. Budapest, Colección Kaufmann 246, fol. 1ab (la versión más extensa, todavía no identificada por los investigadores); Ms. Londres-Montefiore 431, fol. 7b-8a[18], y Ms. Múnich, Colección de Mss. Hebreos 214, fol. 33ab[19]. Los dos últimos contienen textos más breves que el primero, pero casi totalmente idénticos a él. La versión que presento está tomada de los tres manuscritos:

> Esta epístola fue enviada por el sabio [...][20] a su honesto discípulo y éstas son sus palabras. Y yo Isaac *ha-ma'atik* [«el copista» o «el traductor»] la encontré en un viejo y detallado libro pleno de sabiduría. Sabe, mi

importante discípulo, que por amor y voluntad e intención de serte sumamente útil te daré cuenta de algo maravilloso, que tomé de un gran libro de Ptolomeo[21] y de sus escritos. Es importante el momento en que Saturno está en conjunción con la Estrella Solar[22]. Y estará en conjunción con Acuario, que es la casa de Saturno, y es también uno de los signos de agua[23], y posee forma[24] de hombre[25]. Y será el que haga crecer a los Gemelos en la casa de la Estrella [Solar], y ése es también un signo bueno. Y será un miércoles, que es el día de la Estrella Solar, en la hora tercera, que es la hora de Saturno. Y Saturno se posicionará en la tercera hora, así como la Luna, o en la sexta. Y Marte se hallará en casa cadente[26], quemada por el sol. Y Venus en una de las cuñas al oeste en su gran fuerza, y el Sol con ella, y la Luna[27], tercer o sexto aspecto astral. Y tú, si recuerdas lo que leíste conmigo de la sabiduría de los astros (*hokhmat ha-te unah*)[28], sabrás que esta posición de los astros no se repetirá hasta dentro de 9 años y 3 meses y 11 días y 5 horas y 49 fracciones y 24 minutos. Y en el momento de la conjunción en una sola constelación[29] tendrás listo cualquier metal que quisieras, y estará fundido. Y ante ti se hallará la forma[30] de un hombre hermoso[31]. Y habrá una vasija[32] en tu mano, o algún recipiente que pueda contener [material durante] una hora[33]. Y cuando llegues al momento de la conjunción, derrama el metal en el molde. Y saldrá la forma de un hombre lleno de espiritualidad[34] muy delgado, compuesto de sabiduría y profecía[35] y de buena suerte y gracia y honor. Y podrá hablar, adivinará el futuro de todos cuantos le pregunten. Y si se halla ante ti cuando te aísles[36] para estudiar sabiduría[37] y cualquier otro asunto, no tendrás duda alguna y nada se te ocultará. Y si haces [la forma] pequeña para poder llevarla en tu mano en todo momento, no te faltarán el honor y la virtud y la riqueza, y te respetarán y admirarán hombres y reyes. Yo te revelaré la razón de ello. Por ser la Estrella Solar poseedora de fuerza y sabiduría y comprensión y profecía, y por poseer Saturno el poder de conocer los secretos[38] y de soportar los esfuerzos[39] del estudio y por ser un astro fuerte, se les fusionaron en su conjunción la rapidez del entendimiento y una gran memoria y la resistencia al esfuerzo y el poder de la profecía. Y por ser Júpiter respetado y apreciado, el poder de Júpiter sobre el amor y la fortuna y los bienes y el honor se les sumó en el tercer aspecto astral, que es aspecto de amor. Y a la Luna, que ayuda para bien, le basta con el aspecto sexto, pues no es su virtud como la de Júpiter. Y por ser Marte un astro malo, iracundo y sanguinario que está con ellos, fue quemado para que no le quede poder. Y por poseer el Sol tam-

bién una parte de las sapiencias, y ser el que gobierna todo cuerpo, estará con ellos y ante ellos en el tercer o sexto aspecto, que son aspectos buenos. También el Sol posee poder de mando y honor y virtud y valor. Y por ser poderoso en los placeres, lo apreciaron por su gran poder. También Géminis, que es el que crece, signo zodiacal de los profetas y los sabios, y del mismo modo Acuario, también él fuerte. Por lo tanto, la forma que surgirá al estar ubicados los astros de esta manera hará que influyan en ti todos los poderes positivos que enumeré. Y no lo sabe nadie más que tú, mi importante discípulo. Que el Señor te guíe en el buen sendero del éxito. Sabe que yo hice una [forma] como ésa cuando salí de la gruta donde me escondí y aislé[40]. Y ésa fue la causa de mi encumbramiento y mi elevación y la grandeza de mi sabiduría y de la reverencia de los hombres para conmigo. Te aconsejo que lo hagas, y que sea con discreción y con perseverancia. Amén, así sea.

Antes de ocuparme del contenido de la epístola, quiero pasar revista a su atribución a un número de autores. El nombre «Isaac», al comienzo, prácticamente no permite identificación alguna. Tampoco su oficio resulta bastante claro, ya que en el hebreo medieval *ma'atik* quiere decir dos cosas: «copista» y «traductor». Propongo, pues, abstenernos de especulaciones sobre la identidad del autor basadas solamente en su nombre. Steinschneider y Scholem se refirieron a la epístola en el marco de textos pseudoepigráficos atribuidos a Maimónides; pero ello no sólo no es correcto desde el punto de vista histórico –no cabe duda de que el texto no fue escrito por el Moisés ben Maimón real–, sino que no hay una buena razón para suponer que el autor desconocido tuviera intención de presentarse como filósofo. En el Ms. Múnich esta epístola se encuentra al final de otra epístola sobre alquimia, incorrectamente atribuida a Maimónides, y su frase inicial indica que es una continuación del tema anterior y que el redactor decidió incluirla por su carácter maravilloso. Es razonable suponer que el escriba del Ms. Múnich copió el texto no porque lo atribuyera a Maimónides, sino por la afinidad entre la alquimia y el tema de la epístola. Pero el hecho de que ésta figure como anexo de una carta atribuida a Maimónides hizo que el Ms. Montefiore diera por evidente esa autoría; el nombre de Maimónides que aparece en la frase inicial fue borrado, y nuevamente añadido por una mano moderna –quizás la de Steinschneider o alguien influido por él–. Scholem, siguiente en parte la descripción de Steinschneider y en parte el catálogo de Hirschfeld, aceptó

la atribución como un hecho[41]; pero me parece que no existe una evidencia medieval del «hecho» de que los autores de la época pretendían indicar a Maimónides como su autor.

3

Dado que no sabemos quién tradujo/copió la epístola y tampoco en qué grupo influyó la misma, procuraré identificar una escuela de pensamiento en la cual existía una concepción semejante. Como veremos, varios círculos judíos conocían doctrinas de ese tipo ya en el siglo XII, pero no poseemos un paralelo exacto de ese texto antes del siglo XIV. Sólo en un pasaje de R. David ibn Bilia, intelectual portugués de mediados del siglo XIV, citado por R. Samuel ibn Ṣarṣah[42] en su *Mekor Ḥayim* (impreso en 1559), hallamos por primera vez una descripción casi idéntica del Zodíaco relacionada con una figura metálica. Ésta es la cita, tomada aparentemente del perdido *Comentario a la Torá* de Ibn Bilia[43]:

> Porque está escrito en el libro de Ptolomeo que estando Zojel [Saturno][44] en conjunción con Atrad [Júpiter][45] en Acuario, que tiene forma humana, será el que haga crecer a Géminis en la casa de Júpiter; y será un miércoles, que es el día del astro, en la tercera hora, que es la hora de Saturno, y se posicionará en el tercer aspecto, que es aspecto de amor, y también la Luna; y Marte estará quemado por el Sol, y no mirará al lugar de la conjunción; y Venus al mismo tiempo [estará] en una cuña occidental con su gran poder; y el Sol con ellos y ante ellos, en el aspecto astral sexto o tercero; y en el momento de la conjunción de los astros en esta forma, funde el metal que quieras en forma de un hombre bello. La forma compuesta por ellos será afortunada en virtud y en honor y adivinará el futuro[46].

Desde el punto de vista conceptual, la semejanza entre ambos textos es mucha y está clara su afinidad, aunque también está claro que no son idénticos. No es, pues, aventurada la hipótesis de que el «libro de Ptolomeo» de este pasaje es «el gran libro de Ptolomeo» mencionado en la epístola. De todos modos, no hay duda de que ambos textos se basan en el mismo principio: la función adivinatoria de los metales elaborados en un determinado momento astrológico está relacionada con la influencia especial de ciertos planetas.

Desde el punto de vista de su contenido, es obvio que la fuente de la epístola es árabe, y es posible que la mención de «Isaac el *ma'atik*» vincule el texto con las traducciones del sirio y el árabe hechas por el célebre Isaac ibn Ḥunain. Pese a la elevada probabilidad de que la fuente sea en última instancia griega –como indica la referencia a Ptolomeo–, debemos recordar que los judíos españoles tenían acceso directo a la magia árabe, tal como parece haber ocurrido en este caso.

Hasta donde pude investigar el uso adivinatorio de los antropoides, creo que este texto es único en su género. Posee varios componentes comunes a la tradición hermética en cuanto a la creación de ídolos mediante la atracción de dioses hacia el interior de estatuas, y especialmente en cuanto al papel oracular de las estatuas metálicas. Sin embargo, en textos herméticos originales, las estatuas están fabricadas con muy diversos materiales, y no sólo de metal[47]. Además, en los textos herméticos no se destaca la dimensión astrológica de la ceremonia de creación de la estatua, mientras que aquí parece ser la condición decisiva. El texto analizado tampoco contiene el aspecto develatorio del encuentro con la naturaleza perfecta, que sí aparece en *Picatrix*, algunos de cuyos elementos recuerdan lo escrito en nuestra epístola[48]. Aquí el hombre no encuentra a su álter ego, sino a una forma espiritual hecha con metal fundido en un molde. Además, los conjuros paganos, que en el *Picatrix* están vinculados con la práctica mágico-astral, no son mencionados en la epístola. La idea misma de que un ente espiritual se presenta ante otro para revelarle secretos figura ya en varios textos cabalísticos del siglo XIII, pero no está acompañada de componentes astrológicos o alquímicos[49]. La epístola recuerda también la técnica de Jabir ibn Ḥaiyan, quien creó un Golem con poderes adivinatorios; pero no hay en ella elementos que prueben un conocimiento de la doctrina de los equilibrios, tan característica del famoso alquimista[50].

En consecuencia, me ocuparé del contenido singular de la epístola. La falta de especificación del tipo de metal utilizado indica que se basa en una concepción muy superficialmente relacionada con la alquimia. La preocupación central es claramente astrológica. Lo imprescindible para el éxito del proyecto no es el material empleado, sino un momento específico. El texto supone que existe un momento determinado en el que la espiritualidad (*pneumata*) emanada de los siete planetas se encuentra en un estado que asegura la conformación de un ser espiritual completo, que tiene el poder de transmitir al mago secretos espirituales. El metal es sólo

imprescindible como base de absorción de influjos, y el factor que posibilita al mago apoderarse de las fuerzas celestiales es la forma agradable que adopta el ente espiritual.

En clara contraposición a la práctica hermética descrita en el *Asclepius*, el cuerpo metálico no es activado por la introducción de un componente espiritual, ni es vivificado por él; el texto no menciona que el cuerpo metálico se mueva. Es la espiritualidad la que se desplaza hacia la forma, pero luego abandona el material para revelarse al mago. Puede ser que el metal funcione como un espejo que refleje la espiritualidad creada en los planetas. También podríamos preguntarnos para qué hace falta recurrir a un metal. Creo que el metal tiene la función de generar una imagen humana en un momento dado; como sabemos por otras obras astrológicas, el momento del nacimiento o la concepción establece la naturaleza del niño, y ese momento está influido por una constelación determinada. Así es cómo, en el preciso instante en que se produce el orden necesario de los astros, es posible, vertiendo el metal fundido, crear un cuerpo cuya calidad espiritual provenga de ese orden en ese momento.

Parece que el autor de la epístola distingue entre dos posibilidades: la superior, dirigida a objetivos espirituales, descubrimiento científicos, solución de cuestiones controversiales y revelación de temas nuevos; y la inferior, que afecta a objetivos externos como la gloria, la honra, etc. De sus palabras se desprende que la primera posibilidad constituye una experiencia menos frecuente, aparentemente posible una vez cada noventa o más años, mientras que la segunda es más accesible.

Desde el punto de vista astrológico, la estatua se halla bajo el dominio de Saturno; no sólo es éste el único planeta del Zodíaco mencionado desde el comienzo, sino que varias de sus virtudes específicas cobran importancia a medida que avanza la descripción. Por ejemplo, está clara la importancia de la revelación de secretos y la adivinación, ligadas a la función de la forma y en especial a la de la forma grande; estas cualidades se atribuyen a Saturno, aunque la adivinación corresponde también a la Estrella Solar. Ésta parece ser la causa de la constelación básica de los planetas: la superposición de Saturno y el Sol. También puede relacionarse la naturaleza saturnal de todo el proyecto con el hecho de que el autor realizara el rito mágico tras salir de una cueva[51] que se encontrara bajo el dominio de Saturno.

4

Un lector superficial de la literatura judía medieval puede pensar que ese texto es excepcional. Debido a los componentes astrológicos y mágicos que le dan el tono, puede parecer extraño que haya sido traducido e incluido en un comentario a una exégesis de la Torá. Esa impresión se desvanece a medida que conocemos los distintos caminos tomados por la literatura elitista judía en la Edad Media. Sólo entonces se aclara que la versión hebrea del texto es parte de un proceso más comprehensivo. No puedo aquí ocuparme del mismo en su totalidad, pero quiero señalar la existencia de otros textos judíos muy semejantes[52]. Me propongo comparar la práctica descrita en la epístola con otros fenómenos en el mundo judío que se le parecen mucho, y que constituyen el trasfondo de la cita de Ibn Bilia.

La creación del Golem es bien conocida en la magia judía desde el comienzo de la Edad Media[53]. En ella, al igual que en la epístola, se trata de activar un material o materiales inertes a fin de crear un ente vivo de apariencia humana, pero en la mayoría de las recetas del Golem no existe un componente astrológico. La excepción es el anónimo *Sefer ha-Ḥayim*, compuesto en el norte de Francia a comienzos del siglo XIII. Figuran en él varios términos astrológicos que evidencian la integración de una concepción mágica antigua –no astrológica– con una concepción astrológica[54]. Pero allí el Golem es fabricado con polvo, como en todas las fórmulas judías clásicas, y no se mencionan operaciones metalúrgicas. Además, el *Sefer ha-Ḥayim* no habla de adivinación del futuro ni de revelación de secretos, aunque sí se alude a otros tipos de magia. Si bien es posible adjudicar a ese tipo de Golem conceptos de la tradición hermética, en parte también por influencia del pensamiento de Abraham ibn 'Ezra, no debemos intentar explicar la existencia de esta práctica en España mediante un texto originado en el norte de Francia. Nos hallamos ante dos casos independientes de penetración de componentes mágicos extranjeros en la cultura judía de Europa. Es necesario destacar que, pese a las proyecciones mágicas del Golem metálico (a las que nos referiremos más adelante), esos autores españoles no conocían al Golem, que se corresponde mejor con la teología mística de los autores de tierras de Asquenaz[55].

Debemos examinar cuidadosamente otra formulación, cuyos comienzos también se encuentran en Ibn 'Ezra. En su comentario a Génesis 31, 18, éste atribuye aspecto humano a los terafines (*terafim*, «ídolos») que

Raquel roba a Labán[56]. Ibn 'Ezra indica que «hay quienes dicen» que «los expertos en el Zodíaco [poseen] el poder de fabricar una figura[57] que habla en tiempos fijados»[58]. A continuación menciona la suposición (que le parece aceptable) de que esa forma esté preparada «para recibir un poder celestial». También ofrece allí mismo una explicación alternativa al significado de los terafines: éstos son un «aparato de cobre [astrolabio] que puede señalar las fracciones de las horas». Mientras que una de las explicaciones habla de la estructura de los terafines y su dimensión astrológica sin mencionar metales, la otra menciona un objeto de metal, sin otorgarle clara significación adivinatoria. Ambas nociones no parecen ser alternativas entre las que hay que elegir una, sino posibilidades que pueden integrarse y de ese modo crear un Golem metálico, cuyo objetivo es reunir los influjos celestiales para adivinar el porvenir. Hay que destacar también que esa visión de los terafines es muy novedosa respecto a la interpretación mágica tradicional, que ve en ellos estatuillas hechas con el cráneo de un hombre asesinado, cuidadosamente elaboradas a fin de revelar el porvenir. Esa visión, que existe en el *Midrash*, es duramente criticada por varios sabios que la consideran idolatría[59].

A comienzos del siglo XIV, otro comentarista famoso, R. Levi ben Gershon (*Ralbag*) presenta una definición de los terafines que la aproxima más aún al concepto de «forma» que vimos más arriba. En su comentario al mismo versículo afirma R. Levi:

> Terafín es una forma de figura humana, hecha con metal en horas conocidas por ellos, que despertará el poder imaginativo del mago, y parecerá que la forma habla. Y en realidad está actuando por fuerza de la imaginación[60].

De otros textos del mismo autor se desprende que la forma logra adivinar el futuro porque los pensamientos del mago están concentrados en ese propósito[61]. Aunque la concepción de los terafines de R. Levi se aproxima a la de la epístola, le falta un elemento importante, que ya figuraba en Ibn 'Ezra: la noción de que la imagen metálica absorbe poderes celestiales. R. Levi, muy influido por la epistemología aristotélica, no creía en la efectividad de la operación mágica para obtener una información que trasciende la conciencia humana; supone que basta con una práctica de ese tipo para activar el poder imaginativo del hombre, y así acelerar o fortalecer su actividad[62].

Un contemporáneo del *Ralbag* en Soria (Castilla), R. Abraham ben Ḥanan'el de Eskira[63] –figura demasiado olvidada del siglo XIV–, muestra que los judíos de España conocían la magia árabe que constituye la base de lo que venimos revisando. En su gran obra cabalística *Yesod 'Olam* escribe:

> Y así como hay sitios donde se pueden fabricar piedras preciosas o diversos oros, y se interrumpe [el proceso] al estropearse los componentes, así una vez la profecía funcionará en el profeta y otra se desvanecerá. Según los autores del *Talsam* (talismán), ellos poseían conocimiento sobre el orden de los poderes externos, y personas especiales mezclaban dos metales[64] o más a una hora prefijada y en un sitio especial, y hacían una figura sabida [por ellos], y la incensaban con inciensos sabidos [por ellos], hasta que la forma adquiría un poder espiritual, y a eso lo llamaban *astenzal alruḥaniat*[65].

Lo mismo que en la epístola: el descenso de la espiritualidad es provocado mediante un rito metálico-astral. Más aún, en ambos casos el proceso está ligado a la profecía; mas los cabalistas veían en ello un acto posible pero prohibido, como el que permitió crear un ternero de oro[66]. Con todo, en su visión la absorción de un influjo de ese tipo por las sustancias constituye un proceso natural, como la creación de piedras preciosas y oro mediante el influjo astral.

Parece que Ibn Bilia fue el primero que relacionó una parte de ese mito –aparentemente basado en una hipotética fuente árabe– con la interpretación de Ibn 'Ezra del término «terafines». La cita de Ibn Bilia que hace Ibn Ṣarṣa es muy larga y no termina con el pasaje que citamos, sino con uno que lo sustituye:

> Y según eso se los llamó *tarput* [idolatría], de la raíz [*trf*] [...], ellos han hablado engaños[67], porque son causa de que el hombre se aparte del verdadero objetivo y persiga el éxito falso, y por ello fue prohibido todo culto que no sea solamente a Dios. Y de no ser por ese temor, no se habría privado de un bien a sus dueños. Y la prueba está en los querubines[68], y el instruido lo verá[69].

Es decir, Ibn Bilia sugiere que lo que figura en nuestro texto es la técnica para fabricar terafines, pero que la misma estaba prohibida por el repudio a la astrología y a la idolatría. De no haber sido así, el uso de tera-

fines sería lícito. Más aún, el autor portugués insinúa que existe un nexo entre los terafines y uno de los objetos más sagrados del judaísmo antiguo: los querubines del Santo de los Santos en el Templo. Esta audaz interpretación metálica de los querubines era positiva a ojos de Ibn Bilia. Aunque su formulación es algo oscura, parece decir que los dos querubines del *Sancta Sanctorum* (entre los que se halla el sitial de la *Shekhinah*) actuaban como receptores de la *Shekhinah*, debido a su forma humana y su naturaleza metálica[70]. Con todo, Ibn Ṣarṣa agrega a continuación: «Dios nos guarde». Aun un pensador como él, que en otros temas es considerado casi un hereje[71], no estaba dispuesto a dar su asentimiento explícito a esa osada interpretación.

No cabe duda de que podemos mostrar que, al menos desde la época de Ibn 'Ezra, la idea de una figura metálica que adivina el futuro estaba ligada a la astrología. Esta noción fue aceptada como interpretación correcta del episodio de los terafines, en forma a veces positiva y a veces negativa, y continuó despertando la curiosidad de pensadores judíos hasta el Renacimiento. La osadía de Ibn 'Ezra, que logró introducir nuevos conceptos del ámbito astrológico en el comentario bíblico, allanó el camino a conceptos posteriores, aun más atrevidos, que pueden iluminar sus sugerencias. La expansión continua del judaísmo absorbió concepciones mágicas y astrológicas –si bien no las relativas al culto de los astros– que resultaban inaceptables a ojos de los textos canónicos antiguos. Esas concepciones sirvieron al propósito de entender la Biblia y desarrollar una visión del mundo más amplia. Pasajes importantes de este proceso de expansión se hallan en manuscritos que no han sido todavía publicados (tal como vimos en varios de los casos citados), y la reconstrucción de las interpretaciones antiguas del judaísmo en base al restringido material impreso puede conducir a error. Hemos visto más arriba un caso en el que el pensamiento judío fue enriquecido mediante categorías del pensamiento extranjero.

La concepción helenística de estatuas oraculares, ligada a la espiritualidad, llegó al judaísmo medieval a través del mundo árabe, y sirvió para interpretar una técnica de revelación sumamente oscura vinculada a los terafines. Es necesario señalar la semejanza de una interpretación al modo griego (los terafines como tema teológico) propuesta por sabios judíos medievales con la exégesis judía de la misma época sobre el antiguo concepto de profecía –realizada por medio de la epistemología aristotélica, tal como la entendían círculos musulmanes contemporáneos–. En ambos casos, la absorción del pensamiento griego –en sus versiones musulmanas

medievales– fertilizó y enriqueció la comprensión judía de las Sagradas Escrituras; pero lo común a ambos no es sólo la influencia del pensamiento griego sobre el judío. En ambos casos el material griego sirvió de impulso para modificar el modelo religioso no naturalista y no sistemático, y elaborar una pauta mucho más naturalista. En la interpretación de Maimónides del concepto de la profecía, y aun en la de Ibn 'Ezra de los terafines, ciertas explicaciones psicológicas y astrológicas penetraron en la antigua concepción judaica de la religión, basada exclusivamente en la voluntad divina; y esos órdenes se volvieron factores decisivos en la interpretación religiosa.

En algunos casos, la aceptación de la postura grecoárabe de la magia espiritual estuvo ligada a concepciones cabalísticas. Ello se evidencia ya en Ibn Ṣarṣa, aunque éste no era cabalista, y cobra fuerza en los escritos de Yoḥanan Alemanno, bajo la evidente influencia de autores judíos del siglo XIV. No sólo conoce éste una versión diferente del modo en que hay que atraer la espiritualidad hacia la forma artificial –semejante a la práctica del *Asclepius*–, sino que su concepción de los terafines constituye una continuación directa de las concepciones que vimos más arriba[72]. Por ejemplo, el texto siguiente nos indica la posición especial de los terafines en la escala de las virtudes cabalísticas:

> Perfección en las virtudes morales y perfección en las virtudes intelectuales y perfección en las adoraciones divinas a través del sacerdote y perfección en los descensos espirituales mediante formas y preparativos espirituales incluidos en los nombres de los cuatro que son: la Torá y la sabiduría y el *'efod* y los terafines[73].

Parece haber buenas razones para entender que las cuatro virtudes últimas son las más elevadas; se trata de la proyección más interesante de la concepción medieval de los terafines como figuras humanas[74]. Por lo tanto, considerar a Pico della Mirandola como «fundador y descubridor» de la síntesis entre la tradición hermética y la tradición cabalística es correcto sólo en lo que hace al mundo cristiano[75]. De todos modos, es interesante que *Makor Ḥayim* haya sido impreso ya en el Renacimiento (Mantua 1559)[76]. El que se publicaran tanto este comentario como otro emparentado con él, *Meguilat Starim*, de R. Samuel ibn Motot[77] (también éste sobre Ibn 'Ezra), da prueba del creciente interés por la astrología y la magia que observamos en el Renacimiento judío[78].

Apéndice V
Un texto temprano sobre el Golem

En los capítulos precedentes nos hemos ocupado de forma dispersa de uno de los textos más importantes de la historia del Golem y el desarrollo de las técnicas para su creación[1]. El texto ha sido impreso recientemente en versión completa por Yehudah Liebes, a partir de códices del siglo XIV. Liebes sostuvo que esa versión es anterior a la primera cita del mismo en una obra de R. Yehudah el Barcelonés[2] y estoy de acuerdo con él[3]. Recientemente identifiqué el texto en dos manuscritos del siglo XIII. Debido a su relevancia para varios puntos que deseo destacar en este apéndice, lo reproduciré en su totalidad según el manuscrito más antiguo.

Liebes utilizó el Ms. Biblioteca Británica 752 y el Ms. Vaticano 299. Si bien recurriré a ellos esporádicamente, mi versión estará basada en el Ms. Parma-Di Rossi 2784 (1390), fol. 92b-93a; y en el Ms. París-Biblioteca Nacional 763, fol. 29ab. Ambos códices fueron copiados en Roma en 1284 y 1286 respectivamente, y pertenecían a R. Menaḥem ben Biniyami[4]. La estructura y contenido de los códices, que requieren un estudio en sí mismos que no puedo hacer aquí[5], dan evidencia de que su origen se halla en la escuela de R. Abraham Abulafia. En mi opinión, Abulafia llevó a Italia un manuscrito muy semejante en su contenido a esos dos, que incluía el texto que presentamos a continuación. Es muy probable que, mientras estudiaba Cábala en Barcelona, encontrase en ese manuscrito numerosos trabajos referidos al *Sefer Yeṣirah*, y volveremos sobre ese punto. A continuación reproduzco el texto del Ms. Parma, casi idéntico al Ms. París[6]; y señalaré las diferencias principales con la edición de Liebes, que contiene una parte considerable del texto reproducido aquí.

Éstos son los cinco libros (*Sefarim*) y cinco órdenes (*Sedarim*) que reveló Ben Sira[7] a su hijo 'Uzi'el y a su nieto Yosef: *Sefer Yeṣirah* y *Sefer Taguin* y *Sefer Dikduk*, *Sefer Pesikta* en dos formas, *Sefer Zerubabel* con cinco capítulos: capítulo de *Shim'on bar Yojai*, capítulo de *Avot de-Rabi Natan*, capítulo de *Letras* de R. 'Akiva, capítulo del *Suceso del Templo* y

capítulo de *Buenas costumbres* (*Derekh 'Ereṣ*). Los cinco Órdenes son: *Orden del mundo, Orden de las épocas, Orden de las horas, Orden de la gestación* y *Orden de las leyes* (*Halakhot*). Y cuando reveló todos estos misterios, se estremecieron [o: atronaron][8] todos los ejércitos celestiales[9], y salió el Espíritu de Santidad y dijo: «¿Quién es el que revela mis secretos a los hombres?». Se alzó Ben Aṣtash[10] y dijo: «Buzi ben Buzi». Y [el Espíritu de Santidad] le dijo: «Basta tú». Inmediatamente Yosef se sentó y escribió de boca de Aṣtash esos diez textos y los escribió en cinco libros en la tierra: el *Sefer Yeṣirah* con el que Dios creó el mundo, sobre el que está escrito[11]: «¿Quién expresará las poderosas obras [de Dios]?». De ahí que no haya quien pueda expresar sus obras y manifestar sus alabanzas. Y ni siquiera los arcángeles pueden relatar parte de sus poderosas obras y comprender lo que planeó y creó e hizo al principio, cuando el Santo creó el universo por sí solo y concibió en su pensamiento crear el universo y fortaleció sus fundamentos en la tierra. Y [el mundo] no existía hasta que creó la sapiencia del *Sefer Yeṣirah* y lo contempló [= leyó] para entender su sabiduría, y ya estaba creando el mundo y [= mientras tanto] sus ojos contemplaban [= leían] el *Sefer Yeṣirah*, y sus manos estaban extendidas y creaban el mundo. Al igual, salvando miles de diferencias, que un hombre que construye un edificio y tiene un libro y lo mira [= consulta], así hizo el Santo. Creó su universo y lo concluyó y lo colocó en la Torá, que está preservada desde 974 generaciones antes de la creación del mundo[12]. Y cuando nació Abraham nuestro patriarca dijeron los arcángeles a Dios: «Señor del Universo, tienes un amado en el mundo, ¿acaso vas a ocultarle algo?»[13]; dijo [Él][14]: «¿Encubriré yo de Abraham lo que voy a hacer?», y consultó a la Torá, diciéndole: «Ven[15] y te desposaré con Abraham mi amado». Ella le dijo que no, hasta que venga su ojo y su ojo la contemple. [Dios] consultó[16] el *Sefer Yeṣirah*, que dijo que [se lo] diera[17], y entregó[18] a Abraham [el *Sefer Yeṣirah*]. Y éste estaba sentado solo y leía el *Sefer Yeṣirah*[19] y no entendía en él nada, hasta que oyó una voz que le decía: «¿Acaso quieres compararte[20] conmigo? Yo soy Uno y creé el *Sefer Yeṣirah* y lo estudié e hice todo lo que está escrito en él, y [= pero] tú no podrás entenderlo solo. Acerca a ti [un compañero][21] y leedlo juntos y entendedlo». Enseguida fue Abraham a su maestro Shem y estuvo con él tres[22] años y lo miraron [= leyeron][23] y supieron crear el mundo. Hasta hoy no hay un hombre que pueda entenderlo por sí solo, sino que hacen falta dos sabios, y no lo comprenderán[24] hasta pasados tres años. Y cuando lo entiendan[25] podrán hacer todo lo que su corazón[26] desee. Y cuando Abra-

ham lo entendió su sabiduría aumentó enormememnte y enseñó toda la Torá completa. Incluso Rava[27] quiso entenderlo solo, [pero] le dijo R. Zeira: «Está escrito[28] "espada contra los solitarios y se entontecerán", espada contra los enemigos de Israel [son los] sabios [que] se sientan juntos y estudian Torá. Por ello nos reuniremos y estudiaremos juntos». Y se sentaron juntos y lo contemplaron [= estudiaron] durante tres años y lo comprendieron[29], y les fue creado un ternero y lo mataron e hicieron [= celebraron] con él el final del tratado. Cuando lo sacrificaron, se les olvidó [todo], y se sentaron con él [= el *Sefer Yeṣirah*] otros tres años y [la sabiduría] les fue restituida. Pero Ben Sira quería entenderlo solo. Apareció una voz celestial y le dijo: «Dos son mejores que uno»[30]. Fue hacia Jeremías y estudiaron juntos y lo miraron [= leyeron][31] tres años y les fue creado un hombre. Y sobre su frente estaba escrito «Dios [es] verdad»[32]. Y [el hombre tomó] en su mano un cuchillo y borró la *'alef* de *'emet*. Dijo[33] Jeremías: «¿Por qué lo haces?». Les dijo: «Os contaré una fábula. ¿A qué se asemeja esto? A un hombre que era constructor y sabio y cuando lo vieron los hombres lo hicieron su rey. Pasado un tiempo vinieron otros y aprendieron el oficio, [y los hombres] abandonaron al [rey] primero y se volvieron hacia est[os] último[s]. De ese modo el Santo contempló el *Sefer Yeṣirah* y con él creó el mundo y lo coronaron todas las criaturas. Y vosotros vinisteis e hicisteis lo mismo que Él, ¿y qué ocurrirá al final?, [los hombres] lo abandonarán y vendrán a vosotros, [cuando] Él fue quien os creó»[34]. Le dijeron: «¿Qué haremos?». Les dijo: «Tornadlo a lo que era»[35], y el hombre fue hecho polvo y ceniza.

Es muy lógico suponer que todo el pasaje constituye una unidad; así aparece en todos los manuscritos que conocemos; la cita más antigua, la de R. Yehudah el Barcelonés, abarca sólo la mitad del mismo, comenzando por «Y cuando nació Abraham», claro indicio de un corte, como señala acertadamente Liebes. Pero la unidad del texto no es sólo resultado del examen de las versiones que poseemos, sino también de la lengua y los conceptos empleados por el autor. Por ejemplo, no es posible entender la cita del Barcelonés, que relata el intento de desposar a la Torá con el patriarca Abraham –intento logrado sólo cuando el *Sefer Yeṣirah* acepta el casamiento–, sin entender que antes se había hablado de ambos libros, como figura en la parte que el Barcelonés no cita. Asimismo, el comienzo del texto está ligado a su final mediante la identidad de los nombres de sus protagonistas: Ben Sira y Jeremías. La forma en que

ambos estudian el *Sefer Yeṣirah* –«lo contemplaron»– y las palabras del Golem –«El Santo contempló el *Sefer Yeṣirah*»– son idénticas a las expresiones que figuran en escritos anteriores. En consecuencia, nos hallamos ante un texto unitario, conocido por R. Yehuda el Barcelonés; y hasta que una nueva evidencia pruebe lo contrario, es necesario retrasar la fecha de su composición hasta la época de R. Yehudah, es decir, al menos hasta mediados del siglo XII.

Esta conclusión es corroborada también desde otro ángulo: el Ms. Parma, del que reprodujimos el texto, fue copiado en 1286, y contiene varias versiones, inferiores a las que cita el Barcelonés[36]. Ello nos muestra que ya en ese año circulaban versiones menos correctas, lo que indica una distancia temporal del texto original. De hecho, opino que hay que llevar bastante más atrás la fecha de su composición, porque el Barcelonés dice al comienzo: «Utilizamos uno de los muy tempranos relatos», lo que muestra que consideraba que el mismo era muy antiguo. Efectivamente, me parece que una noción parecida a la del Barcelonés surge de otro testimonio del siglo XIII. En la introducción al *Comentario* del Pseudo-Sa'adyah, se afirma de Abraham:

> Dice en el *Midrash* que realmente hicieron un hombre pero tenía que morir, como dice el *Midrash* que Jeremías y Ben Sira crearon un hombre con el *Sefer Yeṣirah* y estaba escrito sobre [él] *'Emet* [...] y borró la *'alef*. Es decir, el único que es *'Emet* es el Santo, y ese hombre debía morir[37].

La atribución al *Midrash* de esas palabras, que aparecen tanto en el pasaje citado por el Barcelonés como en el no reproducido por él, muestra que el comentarista anónimo conoció el texto que reprodujimos y lo consideró un *midrash*. De todos modos, esa suposición es corroborada también por otro detalle, significativo por varias causas. El Golem recomienda a Jeremías y a Ben Sira que lo destruyan devolviéndolo a su estado anterior, y se dice que esa operación tuvo éxito y el Golem retornó al polvo y a la ceniza. Entiendo esa recomendación como una alusión a la técnica del recitado inverso, que es destructiva (en contraposición con el recitado directo, que es constructivo). Esa técnica es muy próxima a la que hallamos en R. Eleazar de Worms, quien dice sobre la destrucción: «Y para devolverlo al polvo hay que invertirlas desde *lamed* hasta *tav*»[38]; y en el comentario del Pseudo-Sa'adyah se dice: «Y si desea deshacer lo que creó, vuelve hacia atrás en torno»[39].

Es posible aducir otros detalles que prueban que el texto que tenemos ante nosotros fue conocido por R. Eleazar de Worms. Por ejemplo, éste escribe en su comentario a las plegarias: «Cuando entendió Abraham, tras estudiarlo con Shem tres años, el *Sefer Yeṣirah*»[40]. Tenía razón Scholem al proponer que las palabras citadas por R. Yehudah el Barcelonés fueron la fuente del texto de los *ḥasidim* de Asquenaz[41].

No hay duda de que el pasaje que trata de la creación del Golem por Ben Sira y Jeremías fue también conocido por otros dos autores del siglo XIII: el del *Comentario al Tetragrama*, en el círculo del *Sefer ha-'Iyun*, muy influido por el texto que reprodujimos, como ya advirtió Liebes[42]; y el de la cita incluida en el *Sefer ha-Guematriot*, atribuido a R. Yehudah he-Ḥasid[43]. En otras palabras: el texto que presentamos fue conocido por varios comentaristas del *Sefer Yeṣirah*: R. Yehudah el Barcelonés, R. Eleazar de Worms, R. Abraham Abulafia[44], el autor del *Comentario al Tetragrama*, el Pseudo-Sa'adyah y el autor del *Sefer ha-Guematriot*. Por ende, es posible establecer, con alto grado de probabilidad, que la interpretación mágica del *Sefer Yeṣirah* existía ya a principios del siglo XII, como prueba un relato llegado a nuestras manos y leído por muchos autores que se ocuparon de dicho libro[45]. No pretendo afirmar que las tradiciones mágicas ampliamente difundidas en el siglo XIII en el contexto del *Sefer Yeṣirah* provengan todas de este texto, pero quiero dejar constancia de una fuente muy importante para varias de las exposiciones desarrolladas a partir del siglo XIII. Como mostró Liebes[46], hay en él motivos importantes relacionados con la imagen de un Dios celoso de la exclusividad del poder creador –motivos que ya se encuentran en *Génesis Rabbah*–, y por ello es difícil suponer que el texto sea en su totalidad un invento del siglo XII[47]. Si le agregamos el testimonio de Rashi (siglo XI), resulta que la interpretación mágica del *Sefer Yeṣirah* respecto de la creación de un hombre artificial, junto con la indicación (aunque breve) del método adecuado para lograrla, era ya conocida en las regiones que producirían las versiones más desarrrolladas del tópico a comienzos del siglo XIII.

Finalmente, quiero comparar un elemento de ese texto con el modo en que analicé las palabras de la *Guemarah* en el tratado *Sanedrín*. En el capítulo 3 propuse que hay allí tres temas que constituyen una especie de escala descendente: las posibilidades de crear un mundo, de crear un hombre y de crear un ternero. Los tres motivos son explícitamente mencionados en nuestro texto, generando una gradación de personas diferente a la que aparece en la *Guemarah*. Los «justos» de la *Guemarah* corresponden

aquí a Shem y a Abraham, que estudian cómo crear un mundo; Rava y R. Zeira dejan su sitio a Jeremías y Ben Sira, creadores de un hombre; y los *'amora'im* aparecen aquí como creadores del ternero. A mi juicio, el autor del pasaje que reprodujimos creó una jerarquía descendente, formada por los patriarcas, los profetas y los *'amora'im*.

Apéndice VI
Una historia sobre R. Samuel he-Ḥasid

Como vimos anteriormente, el conocimiento necesario para crear un Golem fue atribuido a figuras históricas del segundo tercio del siglo XII: R. Abraham ibn 'Ezra y Rabenu Tam[1]. Con una tercera figura de la misma época, R. Samuel he-Ḥasid, se vincula un relato que incluye un componente muy difundido en la literatura especulativa, la inscripción de la palabra *'emet* sobre la frente del Golem, así como un paralelo a su condición de mudo. El «hombre» es descrito de modo muy semejante al que figura en el texto de R. Eleazar de Worms: «No podía hablar, ya que el habla pertenece a la vida de los mundos [= eterna]»[2].

La historia se conserva en varios códices; reproducimos la versión del Ms. Jerusalén, estudiado por N. Brüll[3]:

> Relato sobre nuestro rabino Samuel he-Ḥasid que creó un hombre y le escribió sobre la frente *'emet*, y el hombre que creó no podía hablar puesto que el habla pertenece a la vida de los mundos[4]. Y todos los años en que R. Samuel estuvo en el destierro, el hombre estaba con él e iba con él y le servía como un esclavo a su amo. Una vez se encontraron con ellos unos judíos que marchaban por el mismo camino, una ruta tortuosa que no conocían, y no lograban salir de los bosques, y a la hora del crepúsculo, cuando empezó a oscurecer, R. Samuel he-Ḥasid vio una casa en la distancia, y se lo dijo a sus compañeros y les advirtió que no entrasen con él a esa casa hasta que él los llamara. Ellos se quedaron fuera y él entró en la casa. Y en ella ardía un fuego con una olla repleta de comida y no vio a nadie, y no había en la casa nada excepto la olla sobre el fuego. He-Ḥasid salió de la casa para decirles a sus compañeros lo que había visto, y cuando salió vino hacia él un anciano de gran barba y lo saludó, y él le devolvió el saludo, y dijo el anciano a R. Samuel: «Alójate conmigo esta noche en esta casa». R. Samuel le respondió: «¿Qué harán mis compañeros que yacen allí en el bosque?». Contestó el anciano: «Esos hombres merecen alimentar a los perros y a los otros animales, porque sus acciones son dañinas, pero tus méritos les valen por esta vez», y le advir-

tió que no fuera más con ellos, para no compartir sus iniquidades. Esa noche pernoctó en la casa y el anciano le reveló que era el profeta Jeremías, y siguió hablándole y esa misma noche el profeta le mostró a R. Samuel muchos libros de lamentaciones. Por la mañana, al llegar el alba el rabino llamó a sus compañeros para que fuesen con él y el profeta Jeremías les mostró el camino, y les pareció que no habían andado una milla y ya salían del desierto, tan corto les pareció el camino por el que anduvieron. (Ms. Jerusalén 3182 8°, fol. 109b-110a.)

El cuento tiene dos partes, débilmente ligadas entre sí: la primera, sobre el vínculo entre R. Samuel y el Golem; la segunda, el encuentro maravilloso con el profeta Jeremías. Mientras que la primera parte pertenece más bien a la tradición esotérica, la segunda parece expresar una concepción más afin a la literatura encomiástica. Si bien hay entre ambas una oración de enlace –la que dice que el hombre creado por R. Samuel lo acompaña en sus errancias–, se tiene la impresión de que la segunda parte no es una continuación significativa de la primera.

Sin embargo, pese a la clara diferencia entre ambas secciones, es necesario tener en cuenta que el profeta Jeremías, vinculado a la tradición del Golem[5], es uno de los protagonistas del relato que sigue inmediatamente a la mención del antropoide. No dispongo de una explicación satisfactoria para el nexo entre ambas secciones, pero me parece que es difícil suponer una total casualidad en esa yuxtaposición. El futuro dirá.

Apéndice VII
Un relato desconocido sobre la creación del Golem

Cuando ya había concluido la versión inglesa de este libro sobre el Golem (anterior a la hebrea), visité en su casa a Joseph Goldman, quien puso a mi disposición algunos manuscritos hebreos para su revisión. En uno de ellos encontré un relato especial de la creación del Golem. Copié esa singular receta, y la reproduzco aquí junto con un breve análisis:

Para que un hombre haga un Golem. Tomará material a medianoche del cuarto día de la cuarta semana del mes cuarto, cuatro horas de la noche del mes de Nisán, y guardará ese material [de modo] que no lo vea nadie. E irá solo por la noche [a reunir el material] y no será visto por los demonios, y luego vendrá a su casa y [lo] depositará en los rincones de la casa durante unas dos semanas, y después de dos semanas tomará el material y hará con él porciones pequeñas según la cuenta, es decir, para la cabeza un trozo grande y para los brazos dos trozos y para el cuerpo también un trozo grande, y ello no lo hará sino en la noche y solo, con un criado que estará con él para servirle, y tomará dos trozos para los ojos y dos para las orejas y un trozo para la nariz y escribirá *'alef-bet-guimel-dalet-heh-vav-zain*, etc., hasta *tav* en letras cuadradas grandes dibujadas, y santificará [antes] la pluma e irá al baño ritual (*mikveh*) y ayunará ese día y no hablará ni una palabra en todo ese día y encenderá una vela en su casa aun durante el día, y estudiará primero el *Relato de la Merkavah* en el libro de Ezequiel y luego escribirá todo el alefato, y cuando escriba no tendrá calzado en sus pies, y con reverencia y temor [lo] escribirá al revés, y luego de que haya escrito todo el alefato hasta la *tav* cortará cada letra hasta el [borde del] pergamino, es decir que cada letra esté separada de la otra, y colocará *alef-bet* en el trozo de la cabeza, y en los dos trozos de los brazos *heh-vav*, en los trozos de las piernas *zain-het* y en los trozos de los ojos *tet-yod* y en los trozos de las orejas *kaf-lamed*, y *mem-mem sofi* en el trozo de la circuncisión, y las letras que quedan las pondrá en el trozo grande del cuerpo, y luego ligará los pedazos del material y recitará el Salmo 98 y el Salmo 109, y luego dirá: «Yo os conjuro, Nombres del Santo que estáis

en esos versículos, que pongáis de pie a este hombre de arcilla», y los nombres son conocidos por los cabalistas, y lo repetirá tres veces, y luego, cuando el hombre se ponga de pie y él quiera que lo sirva, dirá en alta voz: «Ve a Fulano y toma de Fulano una cosa y traémela sin demora», y ello ocurrirá en la noche que corresponde al sexto día, y a la salida del Shabat dirá sobre él: «El Señor es Majestad, restitúyete», y lo matará. Y esto no debe ser hecho sino por una gran necesidad, y está oculto y sellado en los antiguos. (Ms. Joseph Goldman, Brooklyn, fol. 237a.)

No cabe duda de que nos hallamos ante una redacción tardía, probablemente posterior al siglo XV. La mención de los «autores de la Cábala» no sería razonable en este contexto antes de dicha época. Vimos que los cabalistas españoles no se ocuparon de la creación de un Golem de polvo, y es probable que este texto suponga una noción muy amplia de la Cábala, que incluya el uso mágico de los Nombres de Dios.

Y sin embargo, la singularidad de esta receta reside en la manera de crear el Golem, que recomienda reunir el material «a medianoche del cuarto día de la cuarta semana del mes cuarto, cuatro horas de la noche». Esos detalles no tienen paralelo en ninguna versión de la creación del Golem, salvo cierto parecido con Yudel Rosenberg, quien escribe: «Marchamos los tres en la hora cuarta después de medianoche [...], por la orilla del río buscamos y encontramos en un sitio arcilla y greda»[1]. Aunque parcial, la semejanza es muy significativa, y se suma a una serie de casos[2] de los que puede deducirse que Rosenberg conoció fuentes que influyeron en su innovación del relato[3].

Al igual que en algunas de las versiones sobre el episodio del Golem, en su mayor parte tardías, el antropoide es creado para servir a su creador; pero, aun cuando ello resulta evidente, este pasaje también incluye la necesidad de llegar a un estado de cuasi-revelación antes de la creación en sí. La mención de la *Merkavah* de Ezequiel y la recomendación de quitarse el calzado –aparentemente una alusión a la orden del Santo Bendito Sea a Moisés, «quítate el calzado de los pies» (Éx 3, 5)– muestran la atmósfera de misterio que desea crear el anónimo autor como condición para pasar a la segunda etapa de la creación del Golem: la escritura de las letras del alefato que se adherirán a los miembros de la criatura. También aquí el enfoque es diferente al habitual: las fórmulas que hablan de la combinación de dos letras se refieren a permutaciones, mientras que aquí el orden normal del alefato es el que proporciona el marco que relaciona letras y miem-

bros[4]. Tampoco el empleo de los dos salmos aparece en ninguna otra fuente. Con todo, el supuesto de que en esos versículos se hallen los Nombres Sacros puede reflejar la idea que figura varias veces en el *Sefer Shimushei Tèhilim*, según la cual determinados salmos recogen los Nombres de Dios[5].

Sea como fuere, se trata de uno de los textos tardíos y relativamente populares del relato del Golem que presenta una versión más pintoresca y literaria del episodio.

Apéndice VIII
Ensayos relativos al Golem en la Alemania actual

Tras la aparición de la versión inglesa de este libro, el tema del Golem gozó de consideración por parte de varios investigadores alemanes. El primero de ellos fue Johan Maier[1], quien se ocupó de dos temas ya tratados en mi libro y en un artículo publicado con posterioridad (que figura aquí como Apéndice IV). Dado que su exposición se basa en materiales ya investigados por Scholem, no hallé en Maier innovaciones que merezcan una atención especial; aparentemente, el autor no llegó a revisar los nuevos materiales aportados en mi libro; tampoco menciona las concepciones que propuse en él.

No ocurre lo mismo con las otras dos investigaciones. Gerold Necker, en su trabajo sobre el tema del Golem en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yehudah el Barcelonés y en el prólogo del libro homónimo atribuido a R. Sa'adyah Gaón, procura reducir la importancia del componente mágico en ambos textos, y ver en ellos ante todo una admonición contra la creación de un Golem[2]. En un artículo reciente[3], Peter Schäfer considera que el vínculo entre el Golem y la magia es una concepción tardía que comenzó con los *ḥasidim* de Asquenaz. Schäfer refuta todos mis esfuerzos por adelantar la técnica de creación del Golem a la época anterior a R. Eleazar de Worms. Quiero referirme a sus propuestas según el orden en que aparecen en su artículo.

(1) Schäfer propone leer en el *hapax legomenon* bíblico *golem* como «embrión». Al hacerlo, disiente de la opinión de Scholem, pero no menciona que yo también le atribuí ese signficado contra la lectura de Scholem, que entendió *golem* como una suerte de materia prima[4].

(2) En cuanto a los textos sobre el Golem en el *Midrash*, Schäfer sostiene que, al interpretarlos como semejantes a los tratamientos posteriores sobre el tema, no hago justicia a lo dicho en el *Midrash*. Schäfer afirma que aun si los autores medievales utilizaron el *Midrash*, ello no basta para convertir los textos midráshicos en parte del desarrollo de la leyenda sobre el Golem. Me asombró esa afirmación. Con todo, me parece que mi formulación, más cuidadosa que la suya, se corresponde mejor con el «desa-

rrollo histórico». Dado que Schäfer omite un fragmento importante de mi formulación, la reproduzco aquí:

> A estos fundamentos se añadió posteriormente la idea de la creación mediante la combinación de letras. Para la historia de la noción del Golem, importa destacar que la secuencia de actos para su creación sigue pautas similares a la que aparecería posteriormente en torno a la creación de un hombre artificial. Los actos centrales mencionados en *Levítico Rabbah* son: reunión del polvo, su amasadura y la conversión del ente en un Golem[5].

¿Acaso las etapas que identifiqué en el *Midrash* no son importantes para comprender la concepción del Golem entre los *ḥasidim* de Asquenaz? ¿Acaso la cultura asquenazí no utilizó el material midráshico y debemos expulsar a éste del «desarrollo histórico»? Sorprende que Schäfer no se haya molestado en indicar la causa por la cual no acepta la semejanza entre el *Midrash* y el material posterior.

(3) Schäfer propone una nueva interpretación de la leyenda talmúdica, basada en una lectura irónica de todo el pasaje, y por tanto desea eliminar del mismo el carácter mágico. En cuanto a mi interpretación, me acusa de un exceso de seriedad erudita, *learned seriousness*. Quiero destacar que esa interpretación irónica es la única de ese tenor, con la cual Schäfer abre una nueva página en la crítica del Talmud sobre este tema. Que el lector compare y elija[6].

(4) Schäfer considera el *Sefer Yeṣirah* un texto mágico, pero se opone a mi lectura, que halla una prueba de la creación del hombre artificial en el término *yeṣur*, «criatura». Como el lector puede comprobar en el capítulo 2, proporciono paralelos lingüísticos al término *yeṣur* del *Sefer Yeṣirah*, tomados tanto del *Midrash* como de la poesía litúrgica, en los que la palabra significa «hombre». Schäfer no confronta los paralelos que figuran en la versión inglesa de mi libro –a los que añadí otros en la versión hebrea–, sino que se basa en lo que denomina *ha-pshat*, la interpretación literal del vocablo, y sostiene que nuevamente pequé de *learned seriousness*. Me pregunto de dónde conoce Schäfer el *pshat* del *Sefer Yeṣirah*.

(5) Schäfer sostiene que el Golem en su sentido técnico aparece por primera vez en los *ḥasidim* de Asquenaz, y aporta para probarlo dos textos de R. Eleazar de Worms que ya fueron estudiados. En su opinión, la seguridad en sí mismos, emanada de la fe en la pureza de sus maestros, llevó a los *ḥasidim* de Asquenaz a inventar la receta para la creación del Golem.

En mi opinión, ese argumento hace caso omiso de otros hechos, el más importante de los cuales es la existencia del texto que incluimos como Apéndice V, que estuvo disponible a más tardar a mediados del siglo XII, cuando fue citado como *midrash* por R. Yehudah el Barcelonés. Schäfer no halló necesario revisar ese texto, publicado anteriormente por Yehudah Liebes[7]. Ese pasaje, como el de Rashi que relaciona el *Sefer Yeṣirah* con la creación del Golem, era sin duda conocido por los *ḥasidim* de Asquenaz, que lo consideraban un *midrash*. Como el pasaje supone –al igual que Rashi– un vínculo entre la creación del hombre y el *Sefer Yeṣirah*, sería lógico suponer que los *ḥasidim* de Asquenaz conocían tradiciones mágicas sobre el *Sefer Yeṣirah*. Efectivamente, R. Eleazar de Worms, en un pasaje que Schäfer no tiene en cuenta, menciona explícitamente –como demostré en el capítulo 5– diversas concepciones llegadas a él sobre este tema: una de R. Yehudah he-Ḥasid y otra de su propio padre. ¿Pergeñaron ambos sabios, cada uno por su cuenta, tradiciones diversas sobre el Golem y se las transmitieron a R. Eleazar?

En este contexto, es necesario recordar la tradición que figura en el prólogo al *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah, libro originado en el norte de Europa y basado en una técnica de creación totalmente diferente de la que se encuentra en R. Eleazar de Worms, como vimos en el capítulo 6. La multiplicidad de tradiciones distintas no interesó a Schäfer, y ninguna persona razonable puede explicar la concepción del Pseudo-Sa'adyah como un desarrollo de la de R. Eleazar. Menos aún si disponemos de tradiciones adicionales, cuyo origen se halla en el círculo de los *ḥasidim* de Asquenaz (y que incluimos en el capítulo 5).

Incluso la teoría de la «pureza» que figura en muchos textos mágicos, parte de los cuales menciona Schäfer como prueba del carácter asquenazí de la técnica de creación del Golem, es en sí misma dudosa. Ya se la encuentra antes de R. Eleazar, en un fragmento del *Sefer ha-Bahir* del que hablo en el capítulo 9, y, tal como muestro, se trata de un paralelo del pasaje talmúdico. Lástima que Schäfer no se haya interesado por el vínculo entre la pureza y el relato del Golem en un texto anterior a los escritos de R. Eleazar.

Esto y algo más: Schäfer sostiene que una parte fundamental de la técnica de creación del Golem, la vocalización de las consonantes, es característica de los *ḥasidim* de Asquenaz. Pero se equivoca y atribuye a los *ḥasidim* la técnica de Abulafia, basada en cinco vocales, cuando aquéllos empleaban seis vocales; pero éstos son detalles. Mi objeción es que alusio-

nes a la vocalización en el marco de las permutaciones según el *Sefer Yeṣirah* ya aparecen en Shabtai Donnolo, como indiqué en la nota 35 del capítulo 5, y aparentemente esa nota no fue atendida por Schäfer. Pero lo más interesante no es que haya ignorado alguna nota, sino el hecho de que se apoye en la concepción de Scholem, quien sostiene que la vocalización de las combinaciones es asquenazí, cuando un paralelo interesantísimo de la tabla de permutaciones de dos letras en un marco claramente mágico fue publicado recientemente por Peter Schäfer (!) y Shaul Shaked[8]. No es éste el lugar para desarrollar las consecuencias derivadas de ese paralelo –y de otros sobre el uso de las vocales, especialmente en la magia antigua– en la comprensión de la técnica de creación del Golem. Sugerí este tema en la nota mencionada y espero poder dedicarle un estudio aparte.

Resumiré mi opinión sobre el argumento central de Schäfer en cuanto a que el origen del Golem en su sentido «técnico» se halla en los *ḥasidim* de Asquenaz:

1. Schäfer no analizó los textos asquenazíes en su aspecto lingüístico y no encontró ningún uso idiomático posterior que pueda servir de sólido punto de partida para su argumentación.

2. El tema de la «pureza» no es exclusivo de los *ḥasidim* de Asquenaz; se encuentra en muchos textos mágicos, y en el *Sefer ha-Bahir* en el marco de la leyenda talmúdica.

3. La propuesta de Schäfer no se mide para nada con la existencia de textos y exposiciones breves de los siglos XI y XII; los relega a los márgenes del debate o los ignora del todo.

4. Schäfer no confronta una cuestión básica que planteé en mi libro, que es la multiplicidad de recetas halladas en Asquenaz y en Francia. Según su propuesta, la investigación debe aceptar una especie de teoría unilineal, que explica todas las tradiciones como si se hubiesen generado entre los *ḥasidim* de Asquenaz. Pero, en mi opinión, las notables diferencias entre estas tradiciones no permiten considerar razonable una visión unilineal.

Preferí pasar por alto algunas expresiones no académicas dispersas en el texto de Schäfer, como el uso del término «credo» para describir mi supuesta adhesión a un método único: la fenomenología. Expresiones de ese tipo, originadas en el mundo del pensamiento cristiano, sin duda se utilizaron también en la literatura polémica de la Edad Media, pero no son adecuadas al discurso erudito. En cualquier caso, Schäfer no aporta

referencia alguna que corrobore mi limitación a una única metodología. Ése es un producto de su imaginación; en todos mis trabajos afirmo que es necesario aplicar diversos métodos de investigación, y he procurado hacerlo. Schäfer tiene derecho a emplear un solo método, pero no puede describir el enfoque ajeno sin molestarse en fundamentar sus afirmaciones y mediante el empleo de una terminología no académica.

Notas

Introducción

[1] *Encyclopaedia Judaica* (1971), vol. 7, col. 753.

[2] Scholem, *Kabbalah*, pág. 26. Compárese con la formulación similar de Joseph Dan en su *Three Types of Jewish Mysticism*, Cincinnati 1984, pág. 23: «No está comprobado en forma definitiva que [la creación del Golem mediante combinación de letras] esté relacionada con el *Sefer Yeṣirah*». En su libro anterior, *Esoterismo*, pág. 53, Dan sostiene que los *ḥasidim* de Asquenaz usaron el *Sefer Yeṣirah* sólo como pretexto para otorgar un aura de antigüedad y autoridad a su interés en crear un Golem.

[3] *Elementos*, pág. 137.

[4] «La imagen del Golem», pág. 396.

[5] Ibíd., pág. 391, n. 24.

[6] Este punto es obvio en el título de la posterior versión hebrea del ensayo: «La imagen del Golem en su contexto telúrico y mágico».

[7] «La imagen del Golem», págs. 386-387.

[8] Ibíd., págs. 387-388.

[9] Ibíd., págs. 411, 414-415. Sobre este tema véase más adelante el capítulo 12.

[10] *Kabbalah*, pág. 40. Compárese con pág. 352, donde Scholem afirma que el ritual del Golem «se usaba, aparentemente, para simbolizar el grado de sus logros al concluir sus estudios», refiriéndose nuevamente a los *ḥasidim* de Asquenaz. Además, continúa diciendo que, «en opinión de los místicos, la creación del Golem no tenía significado concreto sino simbólico». Para un análisis de esa tesis de Scholem véase más adelante el capítulo 20.

[11] *Elementos*, pág. 137.

[12] Ibíd., pág. 137.

[13] Véase el Apéndice II.

[14] Norbert Wiener, *God and Golem, Inc.*, Cambrige, Mass. 1964. La relación entre la cibernética y el Golem ya era obvia en el primer libro de Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Nueva York 1948.

[15] *Cuestiones implícitas: Textos sobre el legado y la resurrección*, Tel Aviv 1975, págs. 84-91 [en hebreo].

[16] André Neher, *Faust et le Maharal de Prague, Le Mythe et le Réel*, París 1987.

[17] Véase más adelante el capítulo 5, par. 3.

[18] Véase Moshe Idel, *Cábala*, págs. 20-22.

[19] Compárese más adelante con el capítulo 10, par. 7 a, b, c.

[20] Moshe Idel, *Cábala*, págs. 32-34; ídem, «Enoc es Metatrón», págs. 159-161.

[21] Véase más adelante el capítulo 20.

[22] Compárese con Moshe Idel, «La idea de la Torá», pág. 37, n. 39.

[23] Amos Funkenstein, *Theology and the Cientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenh Century*, Princeton 1986, págs. 269-299.

[24] Ibíd., pág. 298.

1. Paralelos del Golem en la Antigüedad

[1] Cf. Weynants-Ronday, *Les Statues Vivantes*, Bruselas 1926, pág. 26; E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge 1980, pág. 80; Mueller, «Die Golemsage», págs. 1-3.

[2] Bob Brier, *Ancient Egyptian Magic*, Nueva York 1981, pág. 170. Nuestro examen del tema se basa en los descubrimientos de Brier.

[3] Véanse más adelante los capítulos 2, par. 3 y 13; 5; y 7, par. 1.

[4] Véase más adelante el capítulo 5, par. 5 y n. 58.

[5] Tratado *Shabat*, fol. 104a. Otros lugares en el «Alfabeto de R. 'Akiva» fueron señalados por Haim Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlín 1968, pág. 379. Véase también Liebes, «Influencias cristianas», págs. 63-70.

[6] Alexander Schreiber, «Die Luege hat Keine Fuesse, zu den antiken Zusammenhaengen der Aggada», *Acta Antiqua* 9, 1961, págs. 305-306; H. Schwarzbaum, ibíd., págs. 378-379.

[7] Ben Edwin Perry, *Babrius and Phaedrus*, Cambridge 1965, págs. 376-379. Sobre la similitud entre la descripción de Prometeo como *figulus* y la concepción de Dios como alfarero en Is 29, 16, véase Ernst R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Londres 1953, pág. 544 [*Literatura europea y Edad Media latina*, México 1984]. Véase también más adelante el capítulo 3, n. 29; y Eleazar de Worms, *Libro de la sabiduría*, pág. 18.

[8] Ovidio, *Metamorfosis*, 1-2.

[9] También en otros casos es plausible suponer la influencia del mito de Prometeo en antiguas leyendas judías. Véase, por ejemplo, Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, t. V, págs. XLVII-XLIX.

[10] *The Recognitions of Clement*, libro 2, cap. 9; *The Ante-Nicene Fathers*, vol. VIII, Grand Rapids, Michigan 1951, pág. 99. Véase también ibíd., libro 3, cap. 57, pág. 126; *The Clementine Homilies*, Homilía 2, caps. 32, 34, pág. 235; Homilía 4, cap. 4, pág. 252; Butler (n. 1), págs. 80-82; Fossum, *The Name of God*, págs. 113-114; Scholem, «La imagen del Golem», pág. 394.

[11] Yoḥanan Alemanno atribuye esa noción a algunos magos, que la utilizaban para manipular a los muertos. La muerte violenta era concebida como vía para preparar el alma del asesinado para realizar actos mágicos. Véanse *Sha'ar ha-Ḥeshek*, fol. 43a; *Collectanaea*, Ms. Oxford 2234, fol. 15a.

[12] *Ante-Nicene Fathers*, libro 2, cap. 15, pág. 101; véase también *The Clementine Homilies*, Homilía 2, cap. 26, págs. 233-234.

[13] El término usado para estas transformaciones es *theai tropai*, «transformaciones teúrgicas». Scholem, en «La imagen del Golem», pág. 394, infiere que esta frase se corresponde con instrucciones más tardías para la creación de un Golem, con la diferencia de que los judíos medievales utilizaban letras en vez de aire. Sin embargo, esta opinión parece inco-

rrecta; el Golem judío medieval era creado mediante transformaciones inducidas en el polvo de la tierra, no sólo a través de los nombres. Para los judíos el polvo desempeñó la misma función que el aire en Simón el Mago.

[14] La distinción entre la creación del cuerpo, descrita en el texto del Pseudo-Clemente, y la del alma, cuya creación no se menciona, estaba aparentemente implícita en la mente de quienes compusieron esos sermones. Véase una distinción similar en el texto *Génesis Rabbah*, más adelante, en el capítulo 2, n. 44.

[15] Véase el Apéndice I.

[16] Véase Heinrich Graetz, *Gnosticizmus und Judentum*, Krotoschin 1846, págs.110-115; Epstein, *Antigüedades judías*, págs. 43-44, 200 [en hebreo]; Scholem, «La imagen del Golem», págs. 394-395; Fossum, *The Name of God*, págs. 113-114; 395-394; Shlomo Pines, «Points of Similarity between the Doctrine of *Sefirot* in *Sefer Yeṣirah* and a Text from the Pseudo-Clementine Homilies: The Implications of this Resemblance», *Proceedings of the Israeli Academy of Science and Humanities* VII, 1989, págs. 63-142.

[17] Véanse más adelante el capítulo 4 y el análisis de Yoḥanan Alemanno en el capítulo 11, ns. 11 y 28.

[18] Véase más adelante el capítulo 11, n. 6.

2. El *Sefer Yeṣirah*

[1] No podemos mencionar aquí toda la literatura existente sobre esta obra. Los estudios más recientes sobre la antigüedad del texto, cuyas ideas pueden provenir del siglo II e. c., son: Y. Liebes, *El pecado de Eliseo*, pág. 116; A. P. Hayman, «*Sefer Yeṣira* and the *Heikhalot* Literature», en J. Dan (coord.), *Early Jewish Mysticism*, Jerusalén 1987, págs. 82-83; ídem, «Was God a Magician? *Sefer Yeṣira* and Jewish Magic», *JJS* 40, 1989, págs. 225-237; Joseph Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati 1984, págs. 20-24; Shlomo Pines, art. Cit. en cap. 1, n. 16. Véase también J. Dan, «La significación religiosa del *Sefer Yeṣirah*», *JSJT* 11, 1992, págs. 35-37 [en hebreo], donde se niega rotundamente el carácter mágico del *Sefer Yeṣirah* (véase pág. 30, n. 24). Y. Liebes planteó una idea diferente en sus «Siete múltiplos de *b-g-d k-p-r-t*: Acerca de la doble *reish* y del trasfondo del *Sefer Yeṣirah*», *Tarbiṣ* 61, 1991, pág. 247; ídem, «*De Natura Dei* – Acerca del mito judío y sus transformaciones», en M. Oron y A. Goldreich (coords.), *Antorchas: Estudios sobre literatura cabalística y pensamiento judío en honor del Prof. Ephraim Gottlieb*, Jerusalén 1984, pág. 291 [en hebreo]; I. Grünwald, «La escritura, la carta y el Nombre Divino – Magia, espiritualidad y mística», ibíd., págs. 94-98 [en hebreo].

[2] Se trata aquí del carácter formativo de las letras, cuyas combinaciones fundamentan la textura del universo. Véase Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 489.

[3] Sobre las 221 combinaciones de las 22 letras véase David R. Blumental, «The Creator and the Computer», en Maurice Wohlgelernter (coord.), *History, Religion and the Spiritual Democracy: Essays in Honor of Joseph L. Blau*, Nueva York 1980, págs. 114-129. Toda combinación de dos letras se denomina «pórtico» o «portal» [*sha'ar*].

[4] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, secciones 18-19, págs. 147-148. Según la división aceptada del libro, estas frases constituyen las dos últimas del segundo capítulo. Pero hay evidencias de que las últimas palabras de las mismas están relacionadas con las frases que abren el capí-

tulo tercero. Véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yehudah el Barcelonés, pág. 211.

[5] El significado de *nefesh*, «alma», en el *Sefer Yeṣirah* no es en absoluto claro. En algunos lugares, y a semejanza de la Biblia, significa el hombre en su integridad; pero en el presente contexto, en que se habla del «alma» del habla o de la criatura, parece referirse al alma superior (*neshamah*).

[6] Sobre las dos etapas de la Creación véanse más adelante los capítulos 5, par. 1, y 7, par. 1.

[7] Para la existencia arcaica del alma en la literatura judaica antigua, véase *Génesis Rabbah*, pág. 375.

[8] Véase su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, pág. 208, y G. Vajda, *Recherches*, pág. 375.

[9] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 390.

[10] *Génesis Rabbah*, sección 9, par. 3, pág. 69.

[11] *Pesikta Rabbati*, ed. de M. Friedmann (Ish Shalom), Viena 1880, fol. 129a. Véase también *Esther Rabbah*, sección 10, donde se describe al primer hombre como cabeza de todas las criaturas; y de esa manera leemos también el *midrash* atribuido a R. 'Akiva sobre las letras grandes, en Shlomo y Abraham Wertheimer, *Las escuelas del Midrash*, II, Jerusalén 1955, pág. 484 [en hebreo]. Véase más adelante el capítulo 5, n. 17.

[12] Véase, por ejemplo, el material poético impreso por Daniel Goldschmidt, *Libro de oraciones de las grandes festividades*, Jerusalén 1981, vol. I, págs. 89, 92, 103 y 225; vol. II, págs. 483 y 497 [en hebreo]. Véanse también las palabras de R. Yosef ibn Avitur: «¿Quién embelleció el aspecto de toda criatura, como el aspecto del primer hombre?», en Shimon Bernstein, «*Sli ot* desconocidas de R. Yosef ibn Avitur», *Sura'* 1, Jerusalén 1954 , pág. 38 [en hebreo]. Véase también *Poemas litúrgicos de R. Efraim hijo de R. Ya'akov de Bonn*, ed. de A. M. Haberman, Jerusalén-Tel Aviv 1969, págs. 17 y 22 [en hebreo]. Sobre el uso del término «criatura» con el significado de antropoide, véase más adelante, en el capítulo 6, el análisis del *Comentario al Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Sa'adyah, así como la visión de R. Abraham Abulafia en sus *Palabras de belleza*, Ms. Múnich 40, folio 247b: «El poder de la imaginación se mezcla con el poder del creador y el poder de la criatura hasta el cuadragésimo año, que es la imagen de los cuarenta días». El contexto general (véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 153, n. 135) hace obvio que la cifra 40 se refiere al desarrollo del hombre, y por lo tanto «criatura» no significa un ser en general sino el ser humano.

[13] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 174, par. 61; Hyman, «Some observations», pág. 178. Es de destacar que existe una relación entre el comentario acerca del pacto de la circuncisión y la figura a quien se atribuye la autoría del libro, el patriarca Abraham, el primer personaje bíblico que fue circuncidado. Sobre los dos pactos véase Nicolas Sed, «Le Memar samaritain, Le Sefer Yeṣira et les trente-deux sentiers de la sagesse», *Revue d'histoire des religions* 170, 1966, págs. 174-175.

[14] Véase Eliot Wolfson, «Circuncision, Vision of God and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol», *History of Religions* 27, 1987, págs. 206-207. No es necesario aclarar que la palabra *'ot*, «letra» (= signo, señal), significa también «circuncisión». Jacques Derrida ha analizado recientemente la relación entre las concepciones fonocéntrica y falocéntrica; véase Richard Rorty, «Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy», *Journal of Philosophy* 74, 1977, págs. 673-681; Robert Solomon, «Sexual Paradigms», en *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, ed. de Alan Soble,

Totawa, NJ 1980, págs. 89-98; y la respuesta de T. Wilder, ibíd., págs. 98-109. Véase más adelante, cap. 5, nota 88.

[15] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 150, par. 22; véase también pág. 148, par. 19.

[16] Véase Scholem, «The Name of God», pág. 75.

[17] Sin embargo, véase la opinión de Cohen, *Shi'ur Qomah*, pág. 39, quien sostiene que el material hebreo de *Shi'ur Komah* es una reacción a la idea gnóstica del antropoide gigante y las letras grabadas en él. La posición opuesta fue expresada en los trabajos que mencionamos más adelante, ns. 19 y 20.

[18] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 149, par. 20; y cambios en el texto en pág. 150, par. 22.

[19] Moses Gaster, «Das Schiur Komah», *Studies and Texts*, Londres 1925-1928, págs. 1342-1345; véase Scholem, «*Shi'ur Komah* – La imagen mística de la Divinidad», en *Elementos*, págs. 161-163 [en hebreo]; Gedaliahu G. Stroumsa, «Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ», *Harvard Theological Review* 76:3, 1983, pág. 281.

[20] Véase Idel, «El mundo de los ángeles», págs. 2-15.

[21] Véase más adelante el capítulo 10, par. 7, y especialmente n. 99.

[22] Véase más arriba, n. 3, y también Stroumsa (n. 19), pág. 280, n. 55.

[23] Véase Idel, «El mundo de los ángeles», págs. 2-6.

[24] Debe destacarse que el *piyut*, la antigua poesía litúrgica judía, también alude a *yeṣur*, «criatura», para referirse al ser humano. Véase *R. Yosei ben Yosei. Poemas litúrgicos*, ed. de Aharon Mirsky, Jerusalén 1977, pág. 221 [en hebreo]; «las almas de las criaturas» significa allí «las almas de los justos». Agradezco al profesor Menaḥem Schmelzer quien llamara mi atención sobre ese poema.

[25] Este verbo es una de las formas pasivas de la raíz *yshv*, que aparece en el *Sefer Yeṣirah* en otro contexto al que me referiré más adelante. El uso del verbo en esta cita puede explicarse así: el hombre entroniza a Dios mediante la misma técnica que Dios utilizó; Dios entroniza a Abraham por su brillante aplicación del recurso utilizado por Dios mismo.

[26] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 174, par. 61. Véase también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 391; Hyman, «Was God a Magician?» (citado en n. 1), pág. 234.

[27] Sobre los tres últimos verbos, véase, más adelante, n. 35.

[28] Aquí *makhon* significa «sitial de honor, trono», como se verá más adelante.

[29] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 141, par. 4; idem, «Some Critical Notes on the First Part of *Sefer Yezirah*», *REJ* 132, 1973, págs. 488-489.

[30] Véase *Génesis Rabbah*, sección 63, par. 7 (que citamos más adelante), donde la secuencia de reconocimiento y poder creador es muy diferente: el reconocimiento de la unicidad del Creador es vista allí como la transformación de Abraham en socio de la creación, mientras que aquí el acto de creación es la vía al reconocimiento de la unicidad divina.

[31] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 157, par. 38.

[32] Ibíd.

[33] Véanse Éx 15, 17, 1 Re 8, 13, etc.

[34] Leo Baeck, «Zum Sefer Jezira», *MGJW* 70, 1926, pág. 375, n. 8. Baeck concede gran importancia a la noción de centro, en la que ve la influencia del neoplatonismo en el *Sefer Yeṣirah*. Véase también Hyman, «Was God a Magician?» (citado en n. 1), págs. 227 y 230; Nicolad Sed, «Le Sefer Yeṣira: L'édition critique, le primitif, la grammaire et la métaphysique», *REJ* 132, 1973, págs. 521-522.

[35] Josef Gugenheimer, «Ueber Einen in der Koeninglichen Bibliothek zu handschrif-

tich sich befinden Commentar (sic) zu Sefer Jezira», *Literaturblatt des Orients* 19, 1848, pág. 294; Liebes, *El pecado de Eliseo*, págs. 102-103, 117-118; Wolfson, *Through a Speculum*, págs. 71-72; 118-117.

[36] Liebes, ibíd., págs. 119-120, donde cita también el pasaje «*hashev 'al mekhono*» del *Sefer Yeṣirah*, pero sin destacar la posible afinidad entre *makhon* y *merkavah*. Compárese con Grünwald, «Critical Notes» (citado en n. 29), pág. 489.

[37] Liebes, *El pecado de Eliseo*, págs. 121-122.

[38] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 391; Liebes, ibíd., págs. 117-118.

[39] Parece no haber duda sobre el significado místico y contemplativo implícito en la descripción de Abraham al final del *Sefer Yeṣirah*; el paralelo sugerido por Gugenheimer y Liebes corrobora esta lectura. Sin embargo, véase Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism* (citado en n. 1), pág. 23.

[40] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 392.

[41] Louis Ginsburg, *The Legends of the Jews*, Filadelfia 1968, vol. I, págs. 213-217.

[42] Ibíd. Véase David Flusser, «Abraham and the Upanishads», *Immanuel* 20, 1986, págs. 53-61, quien analiza el hecho de que la revelación divina tuviera lugar después de que Abraham cumpliera el período de estudio; esa secuencia es también la del *Sefer Yeṣirah*, que refleja la posición del *Midrash*.

[43] Sobre este punto véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah* del Pseudo-Sa'adyah, Ms. Múnich 40, folio 77a, y la opinión citada por el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Moisés Botarel, tomada de una obra falsamente atribuida a R. Sa'adyah, folio 13a.

[44] Esta versión, aceptada por Scholem («La imagen del Golem», pág. 393), es defectuosa, porque no existió en el siglo II un *tana'* llamado Eleazar ben Zimra. Por ello preferí el nombre de R. Yosef Yosei ben Zimra, en función del paralelo que figura en *Génesis Rabbah*, sección 84.

[45] *Génesis Rabbah*, sección 39, versículo 11.

[46] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 393; una opinión semejante en Menashe Grossberg, *Sefer Yeṣirah con el comentario del antiguo rabino Dunash abu Tamim*, Londres 1970, pág. 89 [en hebreo].

[47] *Génesis Rabbah*, sección 39, par. 11.

[48] Ibíd., sección 12, par. 10.

[49] Gn 14, 19.

[50] *Génesis Rabbah*, sección 43, par. 7, pág. 421; véanse allí los paralelismos señalados.

[51] Fossum, *The Name of God*, págs. 246-247.

[52] Gn 2, 4; *Génesis Rabbah*, sección 12, par. 9; Fossum, ibíd., págs. 253-254.

[53] Véase «La imagen del Golem», págs. 392-393.

[54] *Sanedrín*, folio 97b.

[55] Véase más adelante el capítulo 3, par. 4, n. 54.

[56] Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, pág. 142, par. 6.

[57] Jr 50, 36. Véanse más adelante los capítulos 9, n. 34, y 15, n. 16. El vínculo entre el imperativo de estudiar cuestiones relativas a la creación del mundo y la unicidad de Dios está implícito en el *Libro de la sabiduría* de R. Eleazar de Worms, pág. 26.

[58] Véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yehuda el Barcelonés, pág. 268; Scholem, «La imagen del Golem», pág. 397; véanse también, ibíd., págs. 398-399, y, más adelante, el Apéndice V.

[59] *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yehuda el Barcelonés, pág. 100.

[60] Véanse Ms. British Library 753, folios 66a-67a; Ms. Cambridge, Add. 647, folios 18a-19a; y, más adelante, el capítulo 20.

[61] «La imagen del Golem», pág. 399.

[62] Véase n. 60, y, más adelante, el capítulo 20.

[63] Sobre la afinidad entre letras y órganos humanos en el *Sefer Yeṣirah* y en un texto mandeísta semejante, véase Dan Cohn-Sherbok, «The Alphabet in Mandaean and Jewish Gnosticism», *Religion* 2, 1981, págs. 227-234; y, más adelante, el Apéndice VII.

[64] Véase más adelante el capítulo 6, par. 1-2.

[65] Véase Hyman, «Some Observations», págs. 180-183.

3. El Talmud y el *Midrash*

[1] Is 59, 2.

[2] En arameo: *rava' bera' gavra'*. Las consonantes de las tres palabras son casi idénticas, la única diferencia es su orden. Este uso de combinación de letras en un texto clásico cuyo tema es la creación del hombre artificial podría estar aludiendo a la técnica utilizada para esa creación, es decir, la permutación de letras, técnica no especificada en el Talmud. Esta lectura coincide con interpretaciones posteriores del pasaje, incluidas las de autores no cabalísticos. El verbo *tuv*, «retornar», refleja el retorno del hombre al polvo según la Torá (Gn 3, 19). Al usarlo junto con el verbo *bera'*, que describe aquí el acto de creación humana y en el Génesis la Creación divina del primer hombre, los redactores del Tamud aludieron a la semejanza entre el hombre artificial y Adán.

[3] Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 65b. El análisis que sigue se basa en la suposición de que el redactor o redactores del Talmud ordenaron como un continuo los distintos tópicos que aparecen en esta página (creación del mundo, creación del hombre, creación del ternero), aun cuando es probable que cada uno de ellos proviniera de una tradición diferente. No puedo confirmar o negar la historicidad de los sabios que aparecen ahí ni de las leyendas forjadas en torno a sus figuras. Para otra interpretación del pasaje, véase Liebes, «Guematria», págs. 1307-1309.

[4] Jacob Neusner, *The Wonder-Working Lawyers of Talmudic Babylonia*, Lanham-Nueva York-Londres 1987, pág. 218; Fossum, *The Name of God*, pág. 242. Véase también Ya'akov Bazak, «Ḥover Ḥever» [fórmula mágica *(N. de la T.)*], *Sinaí*, 62, 1968, págs. 167-171 [en hebreo].

[5] *Mishnah, Damai*, cap. 2, par. 3; Talmud de Babilonia, *Pesaḥim* fol. 9a. Es interesante que el *ḥaver* sea definido aquí como alguien que nunca hizo nada en forma deficiente. Véase E. E. Urbach, *Los sabios: sus conceptos y creencias*, Jerusalén 1979, págs. 559-581 [en hebreo].

[6] Este silencio del Golem recuerda el de Adán después del pecado, cuando no respondió a la llamada de Dios y prefirió esconderse entre los árboles –aunque esta asociación puede ser arbitraria–. Si esta lectura intertextual fuera correcta, es posible que la cuestión tenga que ver con las iniquidades que impiden que el justo se parezca a Dios y entorpecen sus creaciones.

[7] Moshe Baer, «Sobre la *ḥavraya'* - El mundo de las *yeshivot* en la Tierra de Israel en los

siglos III y IV», *Bar Ilan: Anuario de la Universidad de Bar Ilan, Ciencias Judaicas y Humanidades*, 20-21, Ramat Gan 1983, págs. 83-86 [en hebreo].

[8] Véase cap. 1, par. 3.

[9] Dt 18, 11.

[10] Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 65b.

[11] Para otra comprensión del tipo de relación entre la primera y segunda citas de *Sanedrín*, véase Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, pág. 220. Smith propone ver en la morada del espíritu mencionada por R. 'Akiva, tal como ocurre efectivamente en el caso de Rava, un espíritu que revela al *'amora* las vías para crear un hombre artificial.

[12] Véase el material reunido por Paul Krauss, «Jabir ibn Hayann et la science grecque», *Memoires presentées a l'Institute d'Egypte*, 4-5, 1942, págs. 127-134; Mueller, «Die Golemsage», *passim*. Sobre el conocimiento por parte de los judíos de la práctica pagana de animación de estatuas, véase Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York 1950, pág. 121, n. 33.

[13] Véase el apéndice de Saul Lieberman a Grünwald, *Apocalyptic*, págs. 241-244.

[14] Véase Baer (citado en n. 7), pág. 83, n. 51.

[15] Ibíd., págs. 83-89, y especialmente págs. 90-91, donde Baer analiza algunos pasajes del Talmud de Babilonia en los que el término *ḥavraya'* puede referirse a una sola persona, y no a un grupo como ocurre en el Talmud de Jerusalén. De ser así, es posible que R. Zeira tuviera en mente a Rava.

[16] Ibíd., pág. 84, referido al Talmud de Jerusalén, *Shabat*, 3, 5, fol. 5d.

[17] Fossum, *The Name of God*, págs. 242-243; R. Van den Broek, «The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon John», en *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. de R.Van den Broek y M. J. Vermassen, Leiden 1981, págs. 38-57; Birger A. Pearson, «Biblical Exegesis in Gnostic Literature», en *Armenian and Biblical Studies*, ed. de M. E. Stone, Jerusalén 1976, págs. 70-80.

[18] Rashi sobre *Sanedrín*, fol. 65b. Es muy probable que Rashi exprese aquí su opinión personal.

[19] Varios rabinos de Palestina consideraban haber sido testigos de la creación mágica del ternero; véase el Talmud de Jerusalén, *Sanedrín*, cap. 7. Los *'amora'im* no parecen haberse sentido incómodos al hablar de la creación del ternero; ese hecho dificulta el argumento de Halperin, *Faces*, págs. 157-193, según el cual el ternero era el lado oscuro de la *Merkavah*.

[20] Talmud de Babilonia, *Berakhot*, fol. 55a.

[21] Scholem, «The Name of God», pág. 71.

[22] Talmud de Babilonia, *Pesaḥim*, fol. 51a.

[23] Compárese al respecto la noción que aparece en el *Midrash Tehilim* sobre Salmos 3, según la cual si la Torá estuviese escrita con la secuencia de letras original, sus lectores habrían podido crear un mundo. Scholem ya destacó la importancia de esa noción respecto del Golem en «La imagen del Golem», págs. 389-390. Sobre las implicaciones mágicas de la misma, véanse Scholem, *Elementos*, pág. 41, e Idel, «La idea de la Torá», págs. 52-54.

[24] Compárese con la opinión de un cabalista anónimo, aparentemente del siglo XVII, quien escribió que las combinaciones de letras del Nombre Divino mediante las cuales fue

creado el mundo son las mismas que estudiaron R. Ḥanina y R. 'Oshaya en el tratado *Sanedrín* (según la interpretación de Rashi). Véase *Ṣuf Devash*, parte II, cap. 1, en el manuscrito de propiedad de Norman Gorman, Nueva Jersey.

[25] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 402. Compárese con otra versión del mismo evento, ya detectada por Scholem, ibíd., que se halla en *The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible Historiale*, Nueva York 1971, págs. 49-50. Sobre el pecado de Enoc véase Steven D. Fraade, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, Chico, Cal., 1984, págs. 141, 166.

[26] 1 Re 22, 19.

[27] Véase *Hebrew Enoch*, ed. de H. Odeberg, Nueva York 1973, págs. ix-x; también Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 61-62; cf., más adelante, el capítulo 15 y n. 29.

[28] Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 38b; *'Avot de-R. Natan*, cap. 1, versión 1; *Pirkey R. Eliezer*, cap. 11; y *Levítico Rabbah*, 29, que será analizado más adelante.

[29] Sobre el uso de este verbo en el contexto de la creación del embrión, véase el poema de R. Yanai en Z. M. Rabinovitz, *Los piyutim de R. Yanai sobre la Torá y las festividades*, Jerusalén 1985, pág. 391, línea 19 [en hebreo]. Para nuestro tema es relevante el hecho de que el verbo esté ligado a la actividad del alfarero; véase el *Comentario a la Torá* de R. Eleazar de Worms, t. I, pág. 153; y también lo dicho en el capítulo 1, n. 7.

[30] Compárese con el *Cantar de los Cantares Rabbah* 1:22, donde Abraham y Sara «crean» personas al convertir gentiles al judaísmo. Su acción contiene los verbos *bera'o*, *yeṣaro*, *rekamo*; parece que la conformación, *rekamo*, constituye la etapa avanzada en el proceso, según su ubicación en la secuencia de verbos.

[31] *Levítico Rabbah*, par. 29, ed. de M. Margaliot, *Midrash Wayyiqra' Rabbah*, III, Jerusalén 1956, págs. 668-669.

[32] Sobre la gigantesca estatura del hombre primordial, véase Susan Niditch, «The Cosmic Man as Mediator in Rabbinic Literature», *JJS*, 34, 1983, págs. 137-146; también Idel, «Enoc es Metatrón», págs. 153-154 y 163, n. 16.

[33] *Génesis Rabbah*, sección 8, par. 1, págs. 55-56 en la ed. de Albeck, donde se indican varios paralelos, entre ellos el acto de arrojar el alma en relación con el Golem. Véase la nota siguiente.

[34] El verbo «arrojar» aparece varias veces como alternativa al bíblico «insuflar». Sobre el acto de arrojar el alma dentro del cuerpo, cf. la noción mandeísta descrita por Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, págs. 63-65.

[35] En *Yalkut Shim'oni sobre Génesis*, par. 34. Véase también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 385; Idel, *Cábala*, pág. 347, n. 37.

[36] Cap. 1, versión A.

[37] *Libro de oraciones de Vitri*, ed. de S. Horowitz, Jerusalén 1963, pág. 541; Rashi sobre el tratado *Hulin*, fol. 25a. Ese significado se refleja también en pasajes del *Zohar*, 1, fol. 121a-b, y en el *Ginnat 'Egoz* de José Gikatilla, fol. 33c (ed. de Hanau, 1615). Compárese con Scholem, «La imagen del Golem», pág. 411, n. 75, donde Scholem estima que el autor del *Zohar* y Gikatilla fueron influidos por el uso del término «Golem» entre los *ḥasidim* de Asquenaz.

[38] Sobre este tema véase más adelante el Apéndice I.

[39] Existen varias estimaciones del significado del término en el contexto bíblico. Gershom Scholem afirma con seguridad que «no existen evidencias de la interpretación

propuesta algunas veces, según la cual Golem significa "embrión"» («La imagen del Golem», pág. 383); véase más adelante el Apéndice B.

[40] *Pirkey R. Eliezer*, cap. 11.

[41] Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 38b.

[42] «La imagen del Golem», págs. 383-388.

[43] *Génesis Rabbah*, sección 24, par. 2.

[44] Véase en el Talmud de Babilonia, *Nidah*, fol. 30b, la descripción de cómo el embrión ve el mundo entero, de un extremo al otro. Ello recuerda el tamaño de Adán, que siendo todavía un Golem llenaba el mundo. Sobre similaridades y diferencias entre la epistemología de Platón y la concepción rabínica del embrión, véase Urbach (citado en n. 5), págs. 146-148.

[45] El significado básico del verbo *rkm* es «bordar», por lo que se trata de una actividad posterior a la confección de la tela.

[46] Rabinovich (citado en n. 29), pág. 389. Disiento con la lectura del editor, quien entiende que *guelumim* significa «amorfo». En lugar de *pataḥta* (abriste), el editor lee *pitaḥta* (desarrollaste), en el sentido de crear el cuerpo desde el centro hacia la periferia. Véase ibíd., pág. 389, ns.; compárese con el poema de R. 'Amitai comentado más adelante, en el Apéndice II.

[47] Ibíd., pág. 482.

[48] *Levítico Rabbah*, sección 15, par. 8, ed. de Margaliot, págs. 312-313. El reducido tamaño del Golem descrito en este pasaje no excluye la posible influencia de la noción según la cual el Golem mágico posee el tamaño de un embrión, ya que pudo haber sido de dimensiones diminutas según la cantidad de polvo utilizada por su operador. Véase, más adelante, par. 6, y lo referente al agua amarga, hecha con el polvo de la tierra del Tabernáculo: agua y tinta de los versículos de la Biblia relativos a la maldición de la mujer sospechosa de *sotah*.

[49] En el pasaje paralelo en el Talmud de Jerusalén, *Nidah*, cap. 3, par. 3, la versión es diferente. Tras mencionar los miembros como en *Levítico Rabbah*, el Talmud dice: «Y todos los restantes miembros son una especie de *golem*, compactados, y no tiene desarrollados los brazos y las piernas». Según esta versión, la separación de las piernas y brazos no es clara, mientras que sí es posible distinguir los otros miembros. Parece que tampoco en este caso puede considerarse al Golem como la primera etapa en el desarrollo del embrión, sino como una etapa relativamente desarrollada. Mi interpretación es bastante moderada; según un intérprete clásico del Talmud de Jerusalén, R. Moshe Margaliot, «compactados» significa «unidos uno con el otro», y «separación» se refiere a los dedos de manos y pies, y no a los brazos y las piernas. Una importante evidencia de que el Golem era concebido como una criatura pequeña pero formada se encuentra en un poema litúrgico de R. Yosei ben Yosei, poeta del siglo V en Palestina, quien escribe: «Formar [*lirkom*] el Golem y hacerlo crecer, a imagen de su creador»; véase *R. Yosei ben Yosei, Poemas*, ed. de Aharon Mirsky, Jerusalén 1977, pág. 221. Es decir, el Golem está formado a imagen de Dios. Véase también, ibíd., pág. 175, donde la formación del Golem es también mencionada en relación con el *ṣelem*, la imagen divina. Agradezco al profesor Menaḥem Schmelzer esta referencia.

[50] *Génesis Rabbah* 7:5.

[51] El principal argumento de Scholem para reforzar su tesis es el relato de la creación en un texto gnóstico, donde el hombre es creado a partir del matrimonio entre Edem,

una figura mítica también llamada Tierra, poseedora de un componente pneumático, y Dios. Véase «La imagen del Golem», págs. 384-388. En el texto citado por Hypolitus, Edem aparece como la contraparte femenina de Dios, y es ella quien otorga al hombre su alma, mientras que Dios genera el espíritu. Edem es llamada varias veces «Tierra». Sin embargo, en el texto gnóstico el material de la creación es la personificación de la tierra, y no la tierra misma. Edem es virgen, mitad humana y mitad serpiente; no está claro en qué medida ella es la tierra o bien se trata de una metáfora. Scholem concluye que existió una teoría telúrica del alma en el judaísmo antiguo, ya que el texto refleja al parecer una versión judía del gnosticismo. Pero no hay en el texto evidencias unívocas que lleven a esa conclusión. El tema en su totalidad requiere una puntillosa revisión, que permita aceptar, modificar o rechazar la tesis de Scholem. Véase también Rivkah Shatz, «La literatura gnóstica como fuente del *Sefer Hamefo'ar* de Shlomo Molkho», en *La antigua mística hebrea*, ed. de J. Dan, *JSJT*, 6, 1987, págs. 237-242, 246-247 [en hebreo]. Para un análisis de los diversos componentes del texto gnóstico véase Maurice Olender, «Éléments pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique», *Hommages à Maarten Vermaseren*, vol. II, Leiden 1978, págs. 874-897.

[52] Véase el capítulo 1, par. 1.

[53] Véase, por ejemplo, el comienzo de la cita en el capítulo 5, par. 2.

4. La atenuación de la magia en los *gue'onim* y los racionalistas posteriores

[1] Véase el capítulo 3, par. 1.

[2] Véase más adelante el capítulo 14.

[3] Véase Dan, *Esoterismo*, págs. 104-110.

[4] Véase Idel, *Cábala*, págs. 106-107.

[5] Véase *'Oṣar ha-Geonim - Sanedrín*, ed. de H. Z. Taubes, Jerusalén 1966, pág. 557. Sobre este autor véase Sirat, *Les théories*, pág. 92.

[6] Sobre la postura antimítica de Sa'adyah Gaón con respecto al *Sefer Yeṣirah*, véase Haggai Ben-Shammai, «Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yeṣira», en *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. de Ruth Link-Salinger, Washington D. C. 1988, págs. 1-9.

[7] Sobre la orientación filosófica de este autor véase Giuseppe Sermoneta, «Il Neo-Platonismo nel pensiero dei nuclei Ebraici stanziati nell'occidente latino: Riflessioni sul *Commento al Libro della Creazione* di Rabbi Sabbetai Donnolo», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, 26, 1980, págs. 867-925.

[8] Véase Georges Vajda, «Le Commentaire Kairouanais sur le Livre de la Création», *REJ*, 107, 1946-1947, págs. 99-116; ídem, «Nouveaux Fragments arabes du Commentaire de Dunash Ibn Tamim su le *Livre de Création*», *REJ*, 113, 1954, págs. 37-61.

[9] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, ed. de S. Z. H. Halberstam, Berlín 1885, pág. 102. Sobre este texto véase J. Dan, «El comentario al *Sefer Yeṣirah* de R. Yehudah ben Barzilai el Barcelonés, sus características y tendencias», en *Antorchas: Estudios sobre literatura cabalística y pensamiento judío en honor del Prof Ephraim Gottlieb*, ed. de M. Oron y A. Goldreich, Jerusalén 1984, pág. 99-119 [en hebreo].

[10] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, pág. 103.

[11] Véase *Yad Ramah - Sanedrín*, Varsovia 1895, fol. 63b.

[12] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, págs. 99-100.

[13] *Sefer Pardes Rimonim*, Sabionetta 1554, fol. 13a.

[14] *Dialogues sur le kabbale et le Zohar*, Goricia 1852, págs.18-20. La crítica del huésped polaco refleja, sin duda, las ideas del mismo Luzzatto, como demuestra la lectura de su epistolario. La carta que figura en su *Hebraïsche Briefe*, Cracovia 1892, págs. 693-694, no es sino otra versión de la crítica que elaboraría posteriormente en los *Dialogues*. Dado que la carta está dirigida a un polaco, Gedeon Brecher de Prossnitz, que era ferviente admirador de la Cábala, es probable que el crítico de los *Dialogues* sea una irónica inversión de aquél.

[15] La semejanza entre las explicaciones del Barcelonés y Luzzatto sobre la efectividad del *Sefer Yeṣirah* se debe a que Luzzatto conocía el comentario del Barcelonés. En 1840, cuando Luzzatto estaba escribiendo sus diálogos, no existía una versión impresa del *Comentario* del Barcelonés, pero Luzzatto tuvo la oportunidad de examinar el manuscrito, y probablemente quedó profundamente impresionado por el enfoque racionalista de éste y otros comentarios sobre el *Sefer Yeṣirah*. Ésa debió de ser una de las principales razones de la actitud anticabalística de su madurez, a diferencia de su simpatía por la Cábala durante su juventud. Véase S. D. Luzzatto, *Hebraïsche Briefe*, págs. 693-694, 792-793, 925, 935, 966, 1031-1032.

[16] *Nouveaux Dialogues sur la Kabbale*, Livorno 1863, págs. 182-183.

[17] Se trata de una elaboración acerca de la participación del Santo Bendito Sea en la creación del embrión junto con el padre y la madre.

[18] Pág. 109.

[19] La referencia es al *Sefer ha-Bahir*, como señaló Israel Weinstock, «*Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yom-Tov Lipman Mihlhoizn», *Tmirin*, vol. 2, Jerusalén 1982, pág. 115, n. 13; véase más adelante el capítulo 9, par. 1.

[20] Ibíd, pág. 15; véase también el prólogo del editor, ibíd., pág. 98.

[21] Sobre Dios-mago en el *Sefer Yeṣirah* véase el artículo de A. P. Hayman, «Was God a Magician? *Sefer Yeṣira* and Jewish Magic», *JJS*, 40, 1989, págs. 225-237.

5. El Golem en el jasidismo asquenazí

[1] Véanse los capítulos 3, par. 2; 4, par. 2; y, más adelante, par. 3.

[2] Véase el capítulo 4, par. 1.

[3] Véase A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Viena 1877, vol. III, págs. 42-43 (sección alemana); Naftali Ben-Menachem, *Temas de Ibn 'Ezra*, Jerusalén 1978, págs. 270-271 [en hebreo].

[4] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 5b.

[5] N. Bruell, *Jarbuch fur Jüdische Geschichte und Literatur*, vol. 9, 1889, pág. 27; Shalom, «La imagen del Golem», págs. 418-419; véase más adelante el Apéndice I.

[6] Ms. Jerusalén, 3182, fol. 108b. Sobre este manuscrito y otro originado en el siglo XV, véase Sara Zfatman, «El *Mayse-Buch*: Lineamientos del género en la vieja literatura yídish», *Ha-Sifrut*, 28, 1979, págs. 126-152 [en hebreo], especialmente pág. 140, donde figuran las versiones hebrea y yídish. Su propuesta de que los textos conservados en el siglo XV son de hecho más antiguos me parece muy plausible. Es muy posible que la

fuente de la leyenda se hallara en el jasidismo asquenazí y no en una invención popular posterior.

[7] *Siddur R. Naftali Zvi Herz*, Thiengen 1560, fol. 28, b, 2. Véase también Scholem, *Origins*, pág. 122, n. 125; R. Abraham ben 'Azriel, *Sefer 'Arugot ha-Bosem*, ed. de E. E. Urbach, vol. IV, Jerusalén 1963, pág. 478 [en hebreo]. Sobre este texto, véase J. Dan, «Comentarios sobre *Ha-'Aderet ve-ha-'Emunah* de los *ḥasidim* de Asquenaz», *Tarbiṣ*, 50, 1981, págs. 396-404 [en hebreo].

[8] Se trata de una técnica habitual en las prácticas mágicas. Véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 39; Wolfson, *Through a Speculum*, págs. 239, 242.

[9] Gn 12, 5.

[10] Ecl 4, 9.

[11] Gn 2, 18.

[12] Esta frase aparece también en otras recetas para la creación de un Golem; sobre la recolección de polvo de montaña, véase más adelante el capítulo 11, n. 6.

[13] Sobre el verbo *gbl* en relación con la creación del primer hombre, véase nuestro análisis de *Levítico Rabbah* 29 en el capítulo 3, par. 4-5.

[14] Véase más adelante n. 50.

[15] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 15d. Véase también Menashe Grossberg, *Sefer Yeṣirah con el comentario del antiguo rabino Dunash abu Tamim*, Londres 1970, págs. 77-79 [en hebreo]. [«Miembro» designa cada una de las partes del cuerpo, externas e internas. *(N. de la T.)*]

[16] «La imagen del Golem», pág. 395. Sobre el tema en su totalidad, véase más adelante el Apéndice II.

[17] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 2b. Un uso semejante del término *golem* figura en el *Comentario de la Torá* de R. Eleazar de Worms, ed. de Julius Klugmann, I, Bnei Berak 1986, pág. 73: «Y creará: mediante amasadura, como un alfarero que formó el Golem del cuerpo».

[18] Ms. Oxford 1566, fol. 46b-47a.

[19] Ibíd., fol. 46a-b. Esta noción recuerda la teoría de R. Israel Sarug sobre la Torá primordial como un *malbush*. Véase más adelante el capítulo 10, par. 7; y en el Apéndice III, la inclusión del *Sefer Yeṣirah* en la Torá (!).

[20] Ibíd., fol. 46b.

[21] Ms. Oxford 1566, fol. 117b-118a.

[22] Véase el Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 65b. El maestro de Rashi, R. Ya'akov ben Yakar, se interesó por el *Sefer Yeṣirah*, como demuestran los breves comentarios incluidos en su libro.

[23] Me propongo analizar este tema en un futuro trabajo.

[24] Véase, por ejemplo, la técnica descrita en el capítulo 1, par. 1, del *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a Sa'adyah Gaón, desarrollada aproximadamente en la misma época.

[25] Sobre este autor, véase Dan, *Esoterismo*, págs. 143 y ss.

[26] La idea de que era posible extraer los Nombres de Dios, especialmente el de 42 letras, recogida en el primer capítulo del Génesis, estaba muy difundida en el misticismo judío.

[27] Creo que también los nombres surgían como resultado del proceso de permutación; compárese con ibíd., pág. 58, donde se mencionan las permutaciones del Gran Nombre.

[28] *'Oṣar Ne mad*, vol. III, 1860, pág. 85.

[29] Sobre este tema véase más adelante el capítulo 20.

[30] Job 38, 14. Compárese la lectura de este verso en el tratado *Sanedrín*, fol. 38a.

[31] Supongo que el vocablo «sello» [*otam*] significa «hombre artificial», como veremos más adelante al ocuparnos de R. Isaac Saghi Nahor, cap. 10, par. 1, nota 9. Véase también R. Eleazar de Worms, *Libro de la Sabiduría del Alma*, fol. 17d-18a.

[32] La cuestión de por qué figura el verbo «volverse», «transformarse en», en lugar de «hacer» parece implicar que este último era entendido como creativo, aparentemente en conexión con la creación del hombre, mientras que el primero se percibía como destructivo. Este verbo reaparece en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Eleazar, en el contexto de la destrucción del Golem. Véase fol. 5d, 15d.

[33] Ms. Oxford 1566, fol. 243a. Sobre la autoría de R. Yehudah he-Ḥasid de los textos que figuran en ese manuscrito, véase la argumentación de J. Dan, *Estudios*, págs. 134-147, esp. págs. 146-147 acerca de *Sefer Ḥaguin*; véase también Wolfson, *Through a Speculum*, págs. 240-241.

[34] Ms. Cambridge, Add. 647, fol. 18a; Ms. Oxford 1638, fol. 59a; Ms. Florencia-Laurentiana 1644, fol. 4a; Ms. Biblioteca de la Universidad de Bolonia 2914, fol. 179a.

[35] Véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 4d, y más arriba, par. 2. Compárese con Idel, *La experiencia mística*, págs. 24-25. Un tema crucial, del que no puedo ocuparme aquí, es la datación de la técnica de vocalización de las permutaciones relacionadas con la creación del Golem. En principio, es plausible aducir que las combinaciones de vocales ligadas a las combinaciones de letras en el *Sefer Yeṣirah* ya fueron conocidas por R. Shabtai Donnolo; véase su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 69c: «Él [Dios] hizo el habla de 42 letras y las permutó con sus letras y sus vocalizaciones [*nikudav*]».

[36] «La imagen del Golem», págs. 406-408. Véase también, más adelante, el capítulo 20.

[37] Ms. Oxford 1638, fol. 59a.

[38] Raphael Patai, *Hombre y tierra*, Jerusalén 1968, págs. 160-162 [en hebreo].

[39] Véase el *Targum Yerushalmi* sobre Gn 2, 7: «Y creó Dios Bendito Sea al hombre con dos inclinaciones [= instintos *(N. de la T.)*] y reunió polvo del sitio del Templo y de los cuatro extremos de la tierra». Véase también el comentario de Rashi en el mismo lugar. Sobre la creación de Adán a partir del polvo véase Patai, ibíd., págs. 155-156.

[40] Véase *Midrash Yeṣirat ha-Valad*, Jellinek, *Beit ha-Midrasch*, vol. I, pág. 135; y también la comparación entre el polvo y la semilla en R. Eleazar, *Libro de la Sabiduría*, pág. 27.

[41] Compárese con la interpretación de R. Abraham ibn 'Ezra de Números 5, 17, donde lee la palabra «suelo» [*karka'*] como «bajo el suelo», ¡exactamente la expresión que aparece en la técnica de creación del Golem! Señalemos que el suelo del Templo era considerado terreno virgen; véase *Midrash Shmu'el*, cap. 26, pág. 125.

[42] Nm 5, 17.

[43] Véase también la *Mishnah*, *Sotah* 2:2, donde está clara la referencia al Templo en relación con el polvo que debía usarse en ese contexto. Compárese con Jacob Licht, *Comentario a Números 1-9*, Jerusalén 1985, pág. 77 [en hebreo]. Sobre la ordalía de la *sotah* en general, véanse sus comentarios, ibíd., págs. 67-74, 168-169.

[44] Sin embargo, es posible hallar claras afirmaciones sobre la naturaleza creativa del Templo y sus connotaciones sexuales; véase Raphael Patai, *Man and Temple*, Nueva York 1967, págs. 89-92 ; M. Idel, «Metaphores et pratiques mystiques dans le kabbale», en *Lettre sur la Saintété*, ed. de Ch. Mopsik, Lagrasse 1986, págs. 339-341.

[45] Gn 11, 27.

[46] Véase más adelante el tema del retorno del Golem a polvo y cenizas en el círculo de R. Yehudah he-Ḥasid.

[47] Talmud de Babilonia, *Sotah* 17a; *Yalkut Shim'oni*, porción *Naso'*, par. 707. Compárese con Nm 5, 28, donde se dice que si la mujer es inocente, ha de concebir semilla. Pero es imposible extraer del texto bíblico la correlación explícita propuesta por Rava entre el polvo y el hijo. Véanse, sin embargo, el comentario de *Sifrey* sobre este versículo, *Sifrey debey Rab*, ed. de H. S. Horowitz, Jerusalén 1966, págs. 22-23; *Yalkut Shim'oni*, ibíd., n. 709, donde una mujer inocente es obligada a beber el agua amarga, y en compensación recibe una promesa relacionada con la fertilidad; no hay allí mención alguna al polvo, asociado en el Talmud de Babilonia a Rava.

[48] Véase el *Midrash ha-Gadol* sobre Levítico, ed. S. Fish, Londres 1958, vol. I, pág. 96 y n. 150 [en hebreo].

[49] Parte 3, fol. 65a. Véase también *Midrash ha-Gadol*, ibíd., pág. 97, donde el polvo y el agua usados para examinar a la *sotah* son comparados con el cielo y la tierra como dos testigos.

[50] Véase, más arriba, n. 14.

[51] Véanse «La imagen del Golem», pág. 406, n. 63, donde hay una referencia a A. Marmorstein, «Beiträge zum Religionsgeschitchte und Volkskunde», en *Jahrbuch fuer Jüdische Volkskunde*, ed. de Max Gründwald, 1924-1925, pág. 381; Giuseppe Veltri, «'Inyan Sota': Halakhische Voraussetzungen für einen magischen Akt», *Frankfurter Judaistische Beiträge* 20, 1993, págs. 23-48, esp. pág. 26, n. 10, y pág. 44, n. 66.

[52] Acerca de la escritura de un texto bíblico sobre el polvo con fines mágicos, véase también *Shimushey Tehilim*, Jerusalén 1934, reproducido en Menaḥem Sioni, *Sefuney Sion*, ed. de S. Weiss, Brooklyn 1985, sobre el Salmo 19 y especialmente el Salmo 16, donde dice: «Este salmo es bueno para revelar el nombre de un ladrón. Toma fango de la orilla del río y arena del mar, mézclalos y amásalos y escribe los nombres de todos los sospechosos, y toma un vaso de arcilla, llénalo de agua extraída y pon todos los nombres de los sospechosos en la copa por separado».

[53] *Shimushey Tehilim*, pág. 4, en Sioni, ibíd., pág. 88. Aquí el editor incluyó un fragmento del *Comentario sobre la Torá* de Sioni, que no figura en el lugar correcto en *Parashat be-Shala* . Otra versión se encuentra en el *Sefer ha-Shem* de R. Eleazar de Worms, Ms. Múnich 81, fol. 127b; pero el pasaje no parece ser parte orgánica de esta obra. El copista señala que éste es el Nombre, es decir, el de 72 letras, que él anotó en el reverso de la página. Véase también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 406, n. 63. Y véase la explícita conexión entre la creación del primer hombre y la ceremonia de la *sotah* en el *Midrash Pitaron Torah*, ed. E. E. Urbach, Jerusalén 1978, págs. 131-133. Liebes comentó la relación entre ese *midrash* y nuestro análisis en «Guematria», pág. 1313.

[54] Véase más adelante el capítulo 7, par. 11.

[55] Véase más adelante el capítulo 13.

[56] Los problemas bibliográficos de esta obra son muy complejos y el texto merece un estudio aparte.

[57] *Ben Yermiyahu* en guematria equivale a 323, igual que *Ben Sira*. Sobre Ben Sira en la literatura judía medieval, véase Eli Yassif, *Los relatos de Ben Sira en la Edad Media*, Jerusalén 1984, págs. 17, 33-34 [en hebreo].

[58] Sobre este tema véanse más arriba los capítulos 1, par. 1; y 8.

[59] Véase más arriba, en el capítulo 3, par. 3, nuestro análisis del pecado de Enoc en relación con la creación del hombre artificial; pero creo que el autor medieval se refiere allí a la tradición midráshica, en la que Adán aparece como un ser gigantesco ante el que se prosternan los humanos creyendo que es Dios. Parece que el hecho de que la palabra *'emet* estuviera escrita en su frente fue entendido como alusión al sello de Dios. Véase también Necker, «Warnung», págs. 61-62, n. 98.

[60] Jr 17, 5.

[61] Impreso por Abraham Epstein, *Antigüedades judías*, Jerusalén 1967, págs. 113-114 [en hebreo]; véanse también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 400; Joseph Dan, *El cuento hebreo en la Edad Media*, Jerusalén 1974, págs. 76-77 [en hebreo]; y recientemente Necker, «Warnung», pág. 58, n. 88, cuyos descubrimientos comentamos en el Apéndice VIII.

[62] Impreso por M. Steinschneider, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 9, 1892, pág. 83; véase Scholem, «La imagen del Golem», págs. 399-400; y, más adelante, el capítulo 9, n. 58, y el Apéndice VIII.

[63] Véase el capítulo 6, par. 1.

[64] Éste es el comentario de R. Eleazar de Worms a *Ha-'Aderet ve-ha-'Emunah*; véase, más arriba, n. 7.

[65] Gn 2, 7.

[66] Sobre el término *ḥotam* véanse, más adelante, los capítulos 10, n. 9; 8, n. 6; y el Apéndice III. Necker, «Warnung», págs. 61-62, n. 98.

[67] Gn 2, 3.

[68] Chernowitz, 1858, fol. 1b. Este pasaje fue citado por R. Eliyahu de Chelmno en el siglo XVII, en un texto sobre la creación del Golem. Véase más adelante el capítulo 8.

[69] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 415, n. 88.

[70] Ibíd., págs. 401-399.

[71] Joseph Dan, *Los primeros círculos cabalísticos*, Jerusalén 1978, págs. 65-66 [en hebreo].

[72] Dan, *Early Kabbalah*, págs. 24-28.

[73] Dan, por ejemplo, no menciona las diferentes fechas que atribuyen los escritos de Scholem a la literatura del círculo del *Sefer ha-'Iyun*, ni tampoco que la fecha más tardía, mediados del siglo XIII, fue aceptada por Scholem cuando consideró que dicha literatura no fue compuesta en Provenza sino en Castilla. Esta noción fue recientemente propuesta por Mark Verman, *Sifrey ha-'Iyun*, tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1984, págs. 163-178. Sin embargo, incluso según los criterios de Dan (ibíd., pág. 27), no podemos aceptar su inclusión de nuestro texto en la etapa temprana de la literatura del *'Iyun*. Dan sostiene que los escritos pertenecientes a esa etapa, que según él incluyen también el *Comentario al Tetragrama*, no contienen el simbolismo de las diez *sefirot*. Parece que Dan trabaja sobre una versión única de un manuscrito desconocido, ya que en todos los manuscritos que revisé encontré no sólo un sistema de diez *sefirot*, sino dos. Analizo ese texto en mi artículo «Las *sefirot* que se hallan por encima de las *sefirot*», *Tarbiṣ*, 51, 1983, págs. 247-248 [en hebreo]. Quiero destacar que hasta el momento no se ha encontrado ningún material que justifique la datación temprana de la literatura del *'Iyun*, y que los intentos de considerarla la forma más antigua del misticismo judío medieval no se sustentan en evidencia alguna.

[74] Esta lista de cinco mecanismos consecutivos es frecuente en la literatura del *'Iyun*.

Véase la edición de Hallamish del *Comentario sobre Génesis Rabbah por R. Yosef ben Shalom Asquenazi*, pág. 245, n. 10 [en hebreo]; y Scholem, *Origins*, pág. 313.

[75] Véase dicho término también más adelante, donde es usado de forma semejante. En el texto del *Secreto del Tetragrama*, inmediatamente después del tema del Golem, *tikun* figura con el sentido habitual del término en la literatura del círculo del *Sefer ha-'Iyun*. Véase Ms. Nueva York-JTS 1887, fol. 8a, y compárese con *Sefer Ma'ayan Ḥokhmah*, incluido en *Yalkut ha-Ro'im*, Jerusalén 1973, fols. 2c y ss. El cambio de significado del mismo vocablo es importante para la posición según la cual el texto que se ocupa del Tetragrama es tardío y combina los términos del círculo del *'Iyun* con materiales relacionados con la creación del Golem mediante la combinación de letras. Sobre el tercer significado del vocablo en dicho círculo –preparación mental y concentración–, véase Verman (n. 73), págs. 206-207; también Liebes, «Guematria», págs. 1.311-1.312; y más adelante, el Apéndice V.

[76] Esta relación entre el comienzo del *Sefer Yeṣirah* y el principio y final de la Torá ya fue vista por Naḥmánides en su auténtico *Comentario al Sefer Yeṣirah*; véase Scholem, «El auténtico comentario al *Sefer Yeṣirah* y otros materiales cabalísticos atribuidos a Naḥmanides», *Kiryat Sefer* 6, 1930, pág. 401 [en hebreo].

[77] Job 28, 13.

[78] Compárese con la exposición de Scholem sobre material midráshico semejante, en *Elementos*, págs. 41-42. Sin embargo, aquí parece que se menciona la creación del mundo inmediatamente antes de la creación del hombre artificial, en base a la secuencia de esos temas en el pasaje del tratado *Sanedrín* analizado más arriba, o a la del *Sefer ha-Bahir*.

[79] Sobre esta obra véase Scholem, *Origins*, pág. 322. La atribución del texto sobre magia a R. Yehudah ben Bateirah es excepcional en los escritos de este círculo. Posiblemente está ligada a la leyenda sobre la relación entre su nacimiento y la magia. Véase el Talmud de Jerusalén, *Sanedrín* 8:13, fol. 25d.

[80] Mal 3, 16.

[81] Sobre esta parábola véanse Scholem, «La imagen del Golem», págs. 400-401; y Dan, *Early Kabbalah*, págs. 54-55; véase más adelante el Apéndice V.

[82] Es decir: «No temáis por el honor del Nombre divino y por su orden».

[83] En el Ms. Nueva York: *ki 'im be-derekh klal*, pero prefiero la versión del Ms. Florentino y la del *Sefer ha-Peliah*, *ki 'im hakol*. El Ms. Moscú-Günsburg 607, fol. 51b, indica *derekh ha-klal*.

[84] Compárese con nuestro análisis del uso que hace Abraham Abulafia de esta afirmación, más adelante, en el capítulo 8, n. 10.

[85] Me baso en el Ms. Nueva York-JTS 1887, fol. 7b-8a, con la ayuda de las versiones del Ms. Florencia-Laurentiana II, 41, fol. 200, así como del *Sefer ha-Peliyah*, 1, fol. 51cd. El texto fue tmabién impreso por David de Günzburg, «La Cabale à la veille de l'apparition du *Zohar*», *Ha-Qedem*, 1, 1907, pág. 115. Sobre el contexto de esta versión, véase más adelante. Sobre la versión latina del texto véase, más adelante, el capítulo 11, par. 5, y n. 58.

[86] Véase más arriba n. 76.

[87] «La imagen del Golem», pág. 416, n. 89.

[88] Citado en el *Sefer 'Or ha-Ḥamah* de Abraham Azulai, Premyzlany 1886, vol. 1, fol. 62d. Es interesante mencionar que antes de esta cita se incluye también la versión sobre el Golem que se encuentra en el *Sefer ha-Bitahon*. Sobre el tema de la relación entre palabras

y concepción, véanse el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. 'Azriel de Gerona, *Kitvey ha-Ramban*, vol. 2, págs. 453-454, y Wolfson, «Anthropomorphic Imagery», pág. 154, n. 28; y, más arriba, el capítulo 2, n. 14.

[89] Véase más arriba el pasaje mágico sobre la *sotah*, donde parece que las maldiciones se escribían sobre el polvo y se esparcían en el terreno donde se realizaba la práctica mágica. Compárese también con el *Comentario a Génesis Rabbah* de R. Yosef Asquenazí.

[90] Sobre este autor véanse Gershom Scholem, «Nueva información sobre R. Yosef Asquenazí, el *tana* de Safed», *Tarbiṣ*, 28, 1959, págs. 59-89, 201-235 [en hebreo]; Isadore Twersky, «R. Yosef Asquenazí y Maimónides», en *Sefer ha-Yovel Likhvod Shalom Baron*, vol. 3, Jerusalén 1975, págs. 183-194 [en hebreo].

[91] Gn 2, 19-20: «...Y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ése es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos».

[92] Véanse el Talmud de Babilonia, *Yebamot*, fol. 62a; R. Eleazar de Worms, *Libro de la sabiduría del alma*, fol. 2c, 7c.

[93] Sobre esta noción del origen del alma, véase M. Idel, «Un fragmento especulativo de R. Asher ben Meshulam de Lunel», *Kiryat Sefer*, 50, 1975, pág. 150 [en hebreo].

[94] *Shemotam*, «sus nombres», es un juego de palabras con *nishmotam*, «sus almas». Sobre las letras grabadas en el trono de gloria véase *Sefer Ḥanokh ha-Ivri*, cap. 41.

[95] Scholem (véase más arriba, n. 90), pág. 221, y también pág. 68.

[96] Véase por ejemplo la afirmación de R. Isaac Sagi Nahor en su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, más adelante, en el capítulo 10, par. 1.

[97] Sobre los Nombres Divinos grabados en el brazo de Dios véase *Midrash Konen*, Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, vol. 2, pág. 23; también el análisis de Sioni, ibíd., fol. 1d-2a, e Idel, «La idea de la Torá», págs. 43-45.

[98] Esas «palabras» son los nombres de las letras que corresponden a las tres consonantes *'alef-mem-shin*, según la fonética del *Sefer Yeṣirah*.

[99] Menaḥem Sioni, *Comentario a la Torá*, Jerusalén 1964, fol. 4c-d [en hebreo].

6. Las controversias en el norte de Francia

[1] Sobre la familia textual a la que pertenece este escrito, véase Dan, *Esoterismo*, págs. 52-59, 156-164. Véanse también, más adelante, ns. 4 y 11.

[2] Véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 30b-31a, donde se mencionan las letras como instrumentos de la creación tanto humana como divina.

[3] Más adelante, en fol. 43a, esta misma frase describe el modo en que Dios creó los seres vivientes. Dice allí que Dios infundió vida en las criaturas mediante el vapor de la pronunciación de las letras. Esto explica el rol especial del aliento como inductor de vida en el polvo, también cuando la operación es realizada por seres humanos; véase ibíd., fol. 42b. Especialmente importante es la afirmación que figura en fol. 31a: «Las letras fueron creadas por el espíritu del Santo Bendito Sea, las pronunció y creó el universo, y también tú podrás crear una criatura por el poder de la pronunciación del alefato». Es decir, Dios insufló en las letras una dimensión creadora, y el hombre puede activarla al pronunciarlas.

Véanse también el final del comentario, que se haya todavía en manuscrito, traducido por Scholem en «La imagen del Golem», pág. 392, n. 29, y la visión del *Sefer ha-Ḥayim*, más adelante, par. 2.

[4] No está claro quién es este *Riba*. Scholem propone (*Kabbalah*, pág. 352, y «La imagen del Golem», pág. 407, n. 67) que se trata de las iniciales del antiguo maestro R. Ishmael ben Elisha. Esa conjetura me parece altamente especulativa, porque no conocemos tradición alguna sobre el Golem relacionada con R. Ishmael. Creo que hay que buscar entre personalidades más tardías. Entre los halajistas franceses hay tres que corresponden a esas iniciales; dos de ellos se llaman R. Isaac ben Asher ha-Levi, pero supongo que tenemos mejor fundamento para identificar al protagonista de esa leyenda con R. Isaac ben Abraham de Dampierre, famoso maestro de varios sabios a finales del siglo XII. Véase E. E. Urbach, *Los tosafistas. Historia, escritos y métodos*, 4ª ed., Jerusalén 1980, pág. 261, nota 4 [en hebreo]. Además, poseemos testimonios interesantes que vinculan a esa figura con la tradición mística; véase Scholem, *Origins*, págs. 250-251. Según evidencias aducidas por Scholem, quizás sea posible atribuirle tradiciones conectadas con el *Sefer Yeṣirah*. Bien puede ser que el hecho de que el Pseudo-Sa'adyah mencione a R. Tam e inmediatamente después a *Riba* indique que éste fue discípulo de aquél. Debido a las dudas sobre su identidad, R. Isaac de Dampierre es aparentemente una de las últimas figuras mencionadas en el círculo del Querubín Especial. Compárese con la observación de Dan, *Estudios*, pág. 103, que menciona a R. Abraham ibn 'Ezra en este contexto. Si la identificación que propongo es correcta, la leyenda sobre R. Isaac de Dampierre se habría difundido sólo después de su muerte en 1210. Véase I. Ta'-Shma', «Nueva cronografía de los tosafistas del círculo de R. Isaac el Viejo», *Shalem*, 3 (ed. de J. Hacker), Jerusalén 1981, pág. 323 [en hebreo]. Esto puede reforzar la datación tardía del círculo del Querubín Especial. Véase también, más adelante, n. 11.

Por otra parte, en uno de los manuscritos figuran las iniciales *Rṣ* en lugar de *Riba*. Scholem las decodifica como R. Ṣadok, de identidad desconocida. Agradezco al profesor Ta'-Shma' la observación de que esas iniciales pueden corresponder a R. Isaac, porque ese uso de las iniciales estaba difundido en el círculo de R. Isaac el Viejo, maestro de *Riba*. Véase Ephraim Kanarfogel, «Rabbinic Figures in Castilian Kabbalistic Pseudepigraphy: R. Yehudah He-Ḥasid and R. Elḥanan of Corbeil», *Journal for Jewish Tought and Philosophy*, 3, 1993, págs. 77-109, y esp. 105-106, n. 99, quien propone que *Riba* es R. Yehudah ben 'Aḥa', apodo de R. Yehudah he-Ḥasid. Sin embargo, si comparamos la técnica de creación del Golem de R. Yehudah (discípulo de R. Eleazar) con la atribuida a *Riba*, hallamos diferencias básicas entre ambas. Véase el más reciente artículo de Kanarfogel, «Traces of Esoteric Studies in Tosafist Period», *Actas del XI Congreso Mundial de Estudios Judaicos*, sección 3, vol. 2, Jerusalén 1993, págs. 1-8, cuya descripción de los temas esotéricos en los escritos de los tosafistas refuerza la premisa de la existencia de una escuela esotérica –el Querubín Especial– en el norte de Francia.

Sobre el pasaje citado del *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah, véase también Naftali Ben-Menaḥem, *Los temas de Ibn'Ezra*, Jerusalén 1993, págs. 271-272 y ns. [en hebreo].

[5] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 40cd; véase también *Migdal David* de R. David de Fulda, Ms. Jerusalén 397, fol. 218a.

[6] El término *havarah* como vocalización de las consonantes aparece en el mismo con-

texto en un breve pasaje proveniente del círculo del Querubín Especial, al que nos referiremos en el capítulo 10, n. 98.

[7] La noción de que las letras *heh*, *vav* y *yod* son el alma de las demás letras existía ya en el siglo XII, y figura en la doctrina de otro miembro del círculo del Querubín Especial, R. El anan ben Yakar. Véase su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, ed. J. Dan, Jerusalén 1973, págs. 36-37 [en hebreo]. Según dicho autor (ibíd., pág. 37), Dios infundió «espíritu de vida» en Adán mediante esas letras. Puede inferirse que las dos etapas en la creación del Golem –la combinación de las letras del alefato y de las de los nombres de Dios– reflejan respectivamente la formación o animación de los miembros, y la infusión de un alma en el Golem. Esta lectura puede ser corroborada mediante la presencia de los términos *ḥiyut*, «vitalidad», y *neshamah*, «alma superior», que quizás se corresponden con las dos etapas. Véase Pedaya, «Defecto y corrección», pág. 182.

[8] Sobre el término *yeṣur* con el significado «hombre» véase más arriba el capítulo 2, par. 3.

[9] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 42b.

[10] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 16d.

[11] Véase la cronología de los textos del círculo del Querubín Especial establecida por J. Dan, *Estudios*, pág. 105, donde fecha el *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah en el tercer estrato de los mismos, aparentemente a mediados del siglo XIII.

[12] Véase más arriba el capítulo 5, par. 2; y, más adelante, el capítulo 7, par. 1.

[13] En su artículo «*Golem* y *dibuk* en el diccionario hebreo», *Leshonenu*, 6, 1934, pág. 40 [en hebreo], sostiene Scholem que el autor de este comentario era discípulo de R. Eleazar de Worms, pero no logra fundamentar su propuesta. Scholem cita un manuscrito que en mi opinión no pertenece al *Comentario* del Pseudo-Sa'adyah. Por otra parte, J. Dan ha mostrado que este comentario es parte de un grupo de escritos que se desvían de las nociones de la escuela central del jasidismo asquenazí; véase, más arriba, n. 11.

[14] Compárese con la técnica de combinación y recitación de letras junto con movimientos del cuerpo en Abulafia, en Idel, *La experiencia mística*, págs. 26-28.

[15] Véase, por ejemplo, el libro *Sefer ha-Manhig* de R. Abraham ben Natan de Lunel, ed. de I. Rafael, Jerusalén 1985, vol. II, págs. 402-403; Pedaya, «Defecto y corrección», pág. 274.

[16] Véase Meir Benayahu, *Estudios en memoria del Rishon le-Ṣion R. Yitsḥak Nissim*, Jerusalén 1985, págs. 120-125, esp. pág. 121, n. 69 [en hebreo].

[17] Véase M. Idel, «Shlomo Molho como mago», *Sefunot*, 3, 1985, págs. 195-198 [en hebreo]; Daniel Sperber, *Líderes de Israel. Fuentes e historia*, Jerusalén 1990, vol. I, págs. 217-221 [en hebreo].

[18] *Ma'avar Yabok*, Vilna 1896, fol. 108b.

[19] Véase el Talmud de Babilonia, tratado *Ta'anit*, fol. 31a.

[20] Todo este tema está relacionado con la historia de la Danza Macabra, de la que no podemos ocuparnos aquí.

[21] Véase más arriba el capítulo 5.

[22] Gn 2, 7.

[23] *Maravillas del Maharal*, impreso en Yassif, *El Golem de Praga*, pág. 76. Véase también en Liebes, «Guematria», la propuesta de que la canción infantil «Tenemos un Golem en ronda» sea una derivación de la práctica relacionada con el Golem en el norte de Francia.

[24] Sobre el Golem como embrión véanse más arriba los capítulos 3, par. 4; 5, pars. 5 y 11; y más adelante el capítulo 10, par. 1, y el Apéndice II.

[25] La descripción de la emergencia del Golem recuerda un rito de renacimiento; véase Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, Nueva York 1978, págs. 51-53.

[26] Sobre este tema véase Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 62-64.

[27] Véanse el comentario a Gn 38, 19; Idel, ibíd., esp. el material mencionado en la nota 41; y, más adelante, el Apéndice IV.

[28] Ibíd., fuentes mencionadas en ns. 36, 37. Sobre este término en el *Sefer ha-Hayim* véase más adelante el Apéndice I.

[29] Ibíd., *passim*.

[30] Creo que su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, que no ha llegado hasta nosotros, realmente existió, pese al intento de Israel Weinstock de sostener que se trata de un invento de Abulafia. Véase el prefacio a su edición del *Comentario al Sefer Yeṣirah* de Abulafia, Jerusalén 1984, págs. 16-20 [en hebreo]. En un futuro trabajo explicaré por qué no considero plausible esa posibilidad.

[31] Véase el texto impreso por Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, vol. III, sección alemana, pág. LXII.

[32] Ibíd., págs. LXII-LXIII.

[33] Sobre este tema véase más adelante el capítulo 11, n. 16.

[34] *Kuzarí* 4, 25; véase el capítulo 11, n. 2.

[35] Supongo que esta es la situación también en el caso de R. Shmuel he-Ḥasid; véase cap. 5, nota 5.

[36] Véase Dan, *Esoterismo*, págs. 133-156, 230-235.

[37] «La imagen del Golem», págs. 404-405.

[38] La mayor parte de esta frase aparece también en el *Sefer ha-Hayim*, ed. de J. Dan, pág. 6, como parte de una cita no explícita del comentario de Ibn 'Ezra a Éx 26, 1. Su significado astrológico es claro tanto en Ibn 'Ezra como en el *Sefer ha-Hayim*. La correlación entre el operativo y la hora es muy frecuente en la magia basada en la astrología. Con todo, compárese más adelante con nuestra exposición de las ideas de Ibn Malka.

[39] Para las fuentes de la noción según la cual Miqueas tomó el polvo de debajo de la *Merkavah*, véase la importante observación de Shaul Lieberman en *Midrashim yemenitas*, Jerusalen 1970, págs. 17-18 [en hebreo]. Su cita de R. Menaḥem Ṣioni, que menciona un *midrash* desconocido sobre el Cantar de los Cantares, se parece mucho a la redacción que figura en el *Sefer ha-Hayim*. Véase también S. Lieberman, *Lengua griega y helenismo en la Palestina judía*, Jerusalén 1962, págs. 85-86 [en hebreo]. Es importante destacar que las implicaciones astrológicas de las fuentes aducidas por Lieberman para la acción de Miqueas fueron combinadas por el autor del *Sefer ha-Hayim* con la astrología medieval, sobre todo la de Ibn 'Ezra, y también con la mención de la creación del hombre, ausente en fuentes anteriores. Véase Halperin, *Faces*, págs. 178-180.

[40] Cant 6, 12.

[41] Véase Ez 1, 10. Sobre la relación entre el ternero y la tradición de la *Merkavah* véase Halperin, *Faces*, págs. 157-193.

[42] Esta imagen de Sa'adyah puede tener que ver con la ya mencionada receta para la creación del Golem del Pseudo-Sa'adyah.

[43] He examinado un número de manuscritos, ya que la versión impresa de este pasaje

parece muy corrupta. Véanse J. Dan, *Sefer ha-Hayim*, Jerusalén 1972, pág. 24 [en hebreo]; Ms. Oxford 1569; la versión de Scholem en «La imagen del Golem», págs. 404-405; y Sirat, *Les Théories*, págs. 109-110.

[44] Véase la edición de Dan, págs. 6, 29.

[45] El ser humano es aquí el resultado de las influencias concurrentes de las estrellas en general, mientras que animales y pájaros fueron creados bajo la influencia de una sola constelación. Como resultado, el hombre es más complejo que las demás criaturas. Esa conclusión astrológica reaparece en otro pasaje del *Sefer ha-Hayim*, pág. 31, al que nos referiremos en el Apéndice I.

[46] Edición de Dan, pág. 23, corregida según el Ms. Oxford 1569. Sobre el uso mágico del material que se halla debajo de las personas, véase Daniel Sperber (citado en n. 17), págs. 227-231.

[47] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 406. Scholem arguye que el autor se refiere a la técnica del *Sefer Yeṣirah*, pero no aduce pruebas que lo corroboren.

[48] Véase Scholem, ibíd., págs. 402-404; y más adelante el Apéndice II.

[49] *Sefer ha-Hayim*, pág. 15, corregido según Ms. Parma 1390, fol. 212*b*.

[50] Para la concepción según la cual existe una semejanza entre el aire y Dios, véanse ibíd., págs. 19-20; y el importante artículo de Gad Freudental, «Bendito sea el aire y bendito su nombre en el *Sefer ha-Maskil*», *Da'at*, 32-33, 1993, págs. 187-234 [en hebreo].

[51] Véase Lieberman, *Midrashim yemenitas*, pág. 17: *histakel be-ṣefiat ha-merkavah*, «contempló la visión de la Carroza»; Odeberg, *Hebrew Enoch* (sección hebrea), pág. 3; y Halperin, *Faces*, págs. 179-180.

[52] Véase Idel, *Hermeticism and Judaism*, pág. 64.

[53] Georges Vajda, en *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, París 1954, estableció que Ibn Malka actuó a mediados del siglo XII, pero esa datación es incorrecta. Véase M. Idel, «¿Comienzos de la Cábala en Noráfrica? Un documento olvidado de R.Yehudah ben Nisim ibn Malka», *Pe'amim*, 43, 1990, pág. 4 [en hebreo].

[54] Véase Vajda, ibíd., págs. 170-172 . Vajda traduce y comenta el texto de Ibn Malka sobre este tema. La traducción hebrea medieval que Vajda incluyó en su *Versión hebrea abreviada de Ibn Malka*, Ramat Gan 1974, págs. 52-53 [en hebreo], deja en el lector una impresión totalmente distinta respecto al *Sefer Razi'el*; en el original árabe no existe la menor actitud negativa hacia el libro, mientras que en la versión hebrea el mismo es duramente criticado.

[55] Sobre este tema véase Nicolas Sed, «Le Sefer ha-Razim et la méthode de "Combination des lettres"», *REJ*, 130, 1971, págs. 296-297.

[56] En su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, R. Yehudah ibn Malka indica explícitamente su comprensión mágica del mismo; véase Vajda, *Versión hebrea abreviada*, pág. 27.

7. El Golem en la Cábala extática

[1] Véanse más adelante los capítulos 10-11.

[2] Véase Idel, *Abulafia*, págs. 130-132, y lo expuesto más adelante.

[3] Véase más adelante n. 19.

[4] Compárese con el texto citado más adelante, en n. 13.

[5] Probablemente esta técnica no se refiere sólo a la creación del Golem; véase más adelante, el capítulo 20.

[6] Véase Idel, *La experiencia mística*, págs. 38-39.

[7] Ms. Parma 1390, fol. 91a-92a; este manuscrito fue copiado en 1286, sólo seis años después de la composición de *Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* en Italia. Ms. Milán-Ambrosiana 52, fol. 111a-118; Ms. París Biblioteca Nacional 763, fol. 26a-28a. Ms. París-Biblioteca Nacional 776, en el margen de fol. 163a; este folio es parte de *Hayyei ha-'Olam ha-Ba'* de Abulafia. En algunos de los manuscritos mencionados figura la receta junto con un texto adicional atribuido a Abulafia del que nos ocuparemos más adelante; véase n. 12.

[8] Sobre este término en el contexto de la combinación de letras, véase Idel, *Lenguaje*, pág. 100.

[9] La mención de la novena esfera (o rueda) sugiere, aparentemente, un plano astronómico en el que todas las entidades están grabadas de una u otra manera. Interesa destacar que el recurso lingüístico de combinar letras mediante una rueda es comparado aquí, según parece, a la esfera celeste, tal como sugiere el *Sefer ha-Kuzari* de R. Yehudah ha-Levy; véase más arriba el capítulo 6, par. 2.

[10] Véanse *'Avodah Zarah*, fol. 17a; *Sanedrín*, fol. 65a; Rashi sobre Dt 18, 9, y Maimónides, *Comentario a la Mishnah*, «Pesaḥim», cap. 5. La misma advertencia aparece también en otros textos sobre la creación del Golem; véase el final del pasaje tomado de la literatura del *'Iyyun*, más arriba, en el capítulo 5, n. 84, y el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Meir ibn Avi Sahula, Ms. Roma-Angelica 45, fol. 2a.

[11] El logro místico aparece aquí como resultado de la operación mágica, mientras que en el *Sefer Yeṣirah* ocurre al revés. Compárese con la opinión de un discípulo de Abulafia, para quien la unión mística es prerrequisito de la etapa creadora, más adelante, en par. 4.

[12] Ms. París-Biblioteca Nacional 763, fol. 31a-31b; Ms. Parma 1390, fol. 94b-95a; Ms. Parma-Perreau 92/8, fol. 117b; Ms. Hamburgo-Levi 151, fol. 23b; Ms. Vaticano 528, fol. 71b; Ms. Múnich 341, fol. 123b; Ms. Cambridge 647 Add., fol. 18b; Ms. Bar Ilan 286, fol. 82a.

[13] Compárese con el texto anónimo en el Ms. Moscú-Günsburg 96, fol. 18c: «231 pórticos en la rueda, todos ellos entregados en su mano, y quien sabe recitarlos y combinarlos y permutarlos con las 5 sílabas creará una criatura como Rava, pues una especie ha encontrado su especie y despertó». Sobre este texto véase más adelante el capítulo 10, par. 8.

[14] Éste es un juego de palabras, ya que la expresión *Yesh me-'Ayin*, «existencia creada a partir de la no-existencia», es la fórmula clásica para la Creación divina, presentada aquí como parte de la fe de Israel, cuyo nombre comienza con las mismas letras de la palabra *yesh*, «existe» [*ra'l*, las tres últimas letras de «Israel», serían un anagrama de *resh-lamed-'alef*, el número 231 en guematria. *(N. de la T.)*].

[15] *'Oṣar Eden Ganuz*, Ms. Oxford 1580, fol. 159b. Compárese lo dicho por Abulafia con lo que figura en el *Sefer Ginat 'Egoz* de su discípulo R. Yosef Gikatilla, donde leemos (ed. de Hannau, 1625, fol. 57b.): «Debes saber que la rueda tiene 231 pórticos y ésa es la manera en que tienes que comprender a la única nación llamada por este nombre, y éste es el secreto de Israel [...], y el secreto de Israel es *Sekhel ha-Po'el*». En guematria, tanto *Israel* como *Sekhel ha-Po'el* equivalen a 541. Esta guematria también aparece varias veces en los textos de Abulafia.

[16] Ms. Oxford 1583, fol. 3a.

[17] Ms. Oxford 1583, fol. 49b-50a; véase también fol. 10a.

[18] Véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 109.

[19] Véase ibíd., págs. 34-37.

[20] *Ru'aḥ* significa en hebreo «aire» y «espíritu»; aquí parece tratarse del primer significado. Véase el uso de *ru'aḥ* y *sof* como tercera parte del proceso de pronunciación en el texto anónimo mencionado más arriba, n. 6.

[21] Ms. Oxford 1582, fol. 12b. Véase ibíd., fol. 13b.

[22] Ms. Oxford 1582, fol. 14b.

[23] Ms. Oxford 1582, fol. 61a. Véase también Idel, *La experiencia mística*, pág. 37, donde se mencionan otros aspectos de este pasaje. En general, recordemos que la idea de que el cuerpo del hombre, y quizás también su alma, están hechos a partir de letras es cara a Abulafia. Véase, por ejemplo, *'Oṣar 'Eden Ganuz*, Ms. Oxford 1580, fol. 24b. Véase también Wolfson, «Anthropomorphic Image», págs. 158-179.

[24] Véase Idel, ibíd., págs. 77-81. En este contexto conviene recordar también a los ángeles y mentores celestiales creados, según Ḥayyim Vital, por las palabras del estudiante de la Torá; en el cap. 2 de su *Sha'ar ha-Nevu'ah ve-Ru'ah ha-Kodesh* escribe Vital que la mera pronunciación de las Escrituras puede crear un ente que ha de servir como fuente de revelación para ese mismo estudiante. Esos entes quedan conectados con el místico que los genera, por lo que es posible percibir cierta afinidad entre esta concepción y la de Abulafia, según la cual las combinaciones de letras llevan a la creación de un ente que se revela. Sobre la concepción del *Maggid*, véase Werblowsky, *Karo*, págs. 77-83.

[25] Gn 12, 5.

[26] Is 57, 16.

[27] Ms. Oxford 1528, fol. 5ab.

[28] *Sefer ha-'Ot*, ed. A. Jellinek, en *Jubelschrift zum sibzigsten Geburstag des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, pág. 81. El texto se basa en la equivalencia numérica de los términos que aparecen en el texto: *ṣalmi ve-dmuti* = *mitno'e'a* = *bi-shnei derakhim* = *terei kaf-vav* = 636 en guematria (*kaf-vav* es el valor numérico del Tetragrama).

[29] Ms. Oxford 1582, fol. 80ab; Ms. París-Biblioteca Nacional 777, fol. 132a-133b.

[30] *Guía de los Perplejos* II, 36.

[31] Idel, *La experiencia mística*, pág. 128.

[32] Dado que se trata de una interpretación fuerte de las concepciones del jasidismo asquenazí, no puede considerarse la visión de Abulafia como una mera continuación de la tradición anterior y nada más.

[33] Compárese también con el hecho de que Abulafia se ocupó de diversas técnicas para lograr la experiencia mística, pero nunca se refirió a los posibles problemas que pueden surgir en el retorno a la normalidad, una vez concluidas dichas experiencias.

[34] Sobre la centralidad de la noción de aislamiento en la Cábala extática véase Idel, *La experiencia mística*, págs. 38-39.

[35] Sobre este cabalista véase Gottlieb, *Estudios*, págs. 356-369. Deseo dar las gracias a mi estudiante Abraham Elkayam, quien llamó mi atención sobre ese texto.

[36] Véase Sal 89, 3. *Ḥesed* en guematria equivale a 72, clara alusión al Nombre de 72 letras.

[37] Sobre la descripción del hombre como un ente compuesto, véase Idel, *Comentarios*, pág. 19.

[38] Ms. Cambridge 7, Add 505, fol. 25b.

[39] Véase Idel, *Abulafia*, págs. 72-75; y también más adelante, n. 41.

[40] El supuesto de que los antiguos sabios judíos hablaban mediante parábolas es parte de la concepción maimonideana adoptada por la escuela de Abulafia, que utilizó el enfoque alegórico. La idea de que existen secretos en las leyendas de los sabios estuvo también difundida en la Cábala teosófica, que interpretó las leyendas según el modelo teosófico. Sin embargo, la noción de que la interpretación literal de los textos es problemática fue excepcional entre los cabalistas teosóficos. Por influencia de Maimónides, la teología de la Cábala extática fue más sensible a la discrepancia entre los *theologumena* mágico-místicos del antiguo judaísmo y la teología medieval.

[41] *Ner 'Elohim*, Ms. Múnich 10, fol. 182b-183a. Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 409. Scholem considera que Abulafia es el autor de *Ner 'Elohim*, pero el único manuscrito del texto no provee suficientes pruebas de ello.

[42] Scholem, ibíd., pág. 409.

[43] Véase, más arriba, n. 27, y el análisis de la noción similar de Abulafia en *Sefer Hayei ha-'Olam ha-Ba'*.

[44] Véanse más adelante las pruebas tomadas de *Sefer Yesod 'Olam* de R. Abraham de Esquira, en el capítulo 20, n. 17.

[45] Véase Idel, *Estudios*, págs. 85-100.

[46] Goldreich, *Libro de la Iluminación*, pág. 223; Vajda, *Recherches*, pág. 397.

[47] Sobre este término véase Idel, *Comentarios*, pág. 129, n. 70; y pág. 139, n. 111.

[48] Véase *Sefer ha-Bahir*, ed. de R. Margaliot, Jerusalén 1978, pág. 89 [en hebreo].

[49] *Sefer Hidushei 'Agadot Maharal mi-Prag*, Bnei Brak 1980, vol. III, pág. 166 [en hebreo].

[50] Sobre otra posible influencia de los *Likutim* de R. Natán véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 144, n. 81.

[51] Sobre el concepto del Maharal acerca de la unión mística, véase Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Londres y Toronto 1982, págs.17-19, 122-141. Sobre el Golem, véanse sus observaciones en págs. 17-19.

[52] Véase también Idel, *La experiencia mística*, págs. 100-101.

[53] R. Isaac utilizaba este epíteto de manera habitual para referirse a sí mismo; véase Idel, *Comentarios*, pág. 96, n. 44.

[54] Dt 18, 15.

[55] La explicación de «los hijos de los hijos» –frase de la plegaria de las Dieciocho Bendiciones– como dos ángeles aparece ya en las etapas literarias tempranas de la Cábala, en un pasaje manuscrito de R. Isaac el Ciego, y se refleja en una serie de textos, uno de ellos citado por R. Isaac de Acre en su *Me'irat 'Einayim*, pág. 10; pero parece que sólo aquí se especifican los nombres de los ángeles.

[56] Ms. Sassoon 919, pág. 217; Ms. Cambridge, Genizah TS, K 12, 4, pág. 22.

[57] Sobre este tema véase Idel, *Comentarios*, págs. 99-100.

[58] Goldreich, pág. 9.

[59] Esta visión, muy difundida en la Cábala teosófica, fue formulada claramente en el *Zohar* y en los escritos de R. Moisés de León y R. Yosef de Susán. Posteriormente se convirtió en un lugar común de la Cábala en todas sus corrientes.

[60] Véase Idel, *Comentarios*, pág. 105.

[61] Véase Idel, *Cábala*, págs. 133-134.

[62] Véase más adelante el capítulo 10.

[63] Impreso por G. Scholem, *Kiryat Sefer* 22, 1945, pág. 165; y por Idel, *La experiencia mística*, pág. 38.

[64] Este texto no ha recibido todavía suficiente atención por parte de los investigadores. Aparece como fragmento en varios manuscritos, de los que me ocuparé en otro trabajo. La relación entre este texto y la Cábala extática se limita, según parece, a los puntos que se señalan a continuación; *She'arim* no puede ser considerado parte de la literatura de esta corriente cabalística.

[65] Scholem propone identificar a esta figura con Abraham; véase «La imagen del Golem», pág. 409.

[66] Ms. Oxford 2396, fol. 53a; ya mencionado por Scholem, ibíd.

[67] Esta visión difiere de la de R. Isaac de Acre, quien sostenía que también personalidades posteriores lograron crear un hombre artificial.

[68] Ms. Sassoon 919.

[69] Véanse Ms. Nueva York-JTS 1777; Idel, «Material cabalístico del círculo de R. David ben Yehudah he-Ḥasid», *JSJT*, 4, 1983, pág. 170 [en hebreo]; ídem, *Comentarios*, págs. 85-100.

[70] Ms. Sassoon 919, págs. 205-206. Este manuscrito incluye también el fragmento sobre el Golem de R. Isaac de Acre mencionado anteriormente.

[71] Para otro ejemplo de debates cabalísticos en un círculo del cual formaba parte R. Isaac véase Idel, *La experiencia mística*, págs. 100-101.

[72] Ms. Oxford 2239, fol. 113a.

[73] Véase también Idel, *La experiencia mística*, pág. 22.

8. R. Yosef ben Shalom Asquenazí

[1] Compárese con J. Dan, «El destino histórico del esoterismo de los *ḥasidim* de Asquenaz», en *Estudios sobre Cábala e historia de las religiones en homenaje a Gershom Scholem*, ed. de E. E. Urbach, Ch. Wirszubski y R. J. Z. Werblowsky, Jerusalén 1967, págs. 87-99 [en hebreo].

[2] Véase más arriba el capítulo 7, par. 1.

[3] Véase más adelante el capítulo 10, par. 6.

[4] Para una revisión de sus escritos véase Gershom Scholem, «El verdadero autor del *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a *Rabad* y sus escritos», *Kiryat Sefer*, 4, 1928-1929, págs. 267-272 [en hebreo]; Hallamish, Introducción al *Comentario al Génesis* de R. Yosef, págs. 14-15.

[5] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 41d, 42d.

[6] Ibíd., fol. 42d; *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 255.

[7] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 40c-41d.

[8] Ibíd., fol. 42cd.

[9] Capítulo 10, par. 3.

[10] *Comentario a Génesis Rabbah*, págs. 32, 186.

[11] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, ed. de Chavel, *Kitvei Ramban*, II, pág. 459 [en hebreo].

[12] Ibíd.

[13] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 40c.

[14] Ibíd., fol. 40d.

[15] Véase más adelante el capítulo 10, par. 3.

[16] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 22d, 42c, 60a.

[17] *Comentario a Génesis Rabbah*, págs. 254-255.

[18] Ibíd., pág. 256. Véase también más arriba. Estas tablas aparecen asimismo en los escritos de R. David ben Yehudah he-Ḥasid, según parece por influencia de R. Yosef. Véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 25, n. 38.

[19] Véase más adelante el capítulo 10, par. 3.

[20] *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 255. El uso de círculos concéntricos para producir las 231 combinaciones de letras aparece también en el *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 31a, y sus fuentes son anteriores al final del siglo XIII. Esta técnica es importante para entender la emergencia de la *Logica Nova* de Raimundo Lulio. Véase M. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», *JWCI*, 51, 1988, págs. 170-174.

[21] Ms. Sassoon 290, págs. 198-202. En este manuscrito hay otros materiales de R. Yosef y R. David ben Yehudah he-Ḥasid. La afinidad filológica de este pasaje con los escritos de R. Yosef, y su presencia en un manuscrito que contiene textos provenientes de la misma escuela cabalística, refuerzan la probabilidad de que el autor del texto sea o bien R. Yosef o bien R. David. Al final del manuscrito, el copista incluyó (con pequeñas variantes) la versión de la creación del Golem que figura en el *Comentario a Génesis Rabbah* de R. Yosef. Compárese el Ms. Sassoon 290, págs. 650-651, con el *Comentario a Génesis Rabbah*, págs. 254-257.

[22] Ms. Sassoon 290, pág. 198.

[23] Véase más arriba el capítulo 6, par. 1.

[24] Ms. Sassoon 290, págs. 199, 201.

[25] Véase Idel, *Cábala*, pág. 343, n. 224.

[26] Véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 45, n. 39.

[27] Ms. Sassoon 290, pág. 199.

[28] Véase fol. 27a, 30b, etc.

[29] Véanse págs. 228-229.

[30] Ibíd., pág. 223; también Idel, *Cábala*, pág. 122.

[31] Véase Idel, «Plegaria cabalística y colores», en M. Idel, D. Dimant y Sh. Rosenberg (coords.), *Tributo a Sarah: Estudios de filosofía judía y de Cábala, en homenaje a Prof. Sarah O. Wilensky*, Jerusalén 1994, págs. 1-14 [en hebreo].

[32] Véase Idel, *Cábala*, págs. 124-125.

[33] Sin embargo, en el *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 225, el autor menciona la combinación que reducirá la «formación» (*yeṣirah*) a su polvo. Resulta extraño que el polvo no sea mencionado al principio del proceso, como en todas las descripciones de la técnica creadora.

[34] Véase Idel, «Plegaria cabalística y colores» (citado en n. 31).

[35] Me ocuparé de esta compleja cuestión en un trabajo que tratará de la visualización de colores en la Cábala.

[36] Véase más adelante el capítulo 10, par. 3.

[37] *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 228; véase también ibíd., pág. 229.

[38] Ibíd.

[39] Véase más adelante el capítulo 10, par. 3.

[40] Véase más adelante el capítulo 10, pars. 1-2.

[41] Uno de los comentarios de Abulafia al *Sefer Yeṣirah*, aparentemente perdido, es citado por R. Yosef Asquenazí en un texto conservado en Ms. Sassoon 290, pág. 199.

9. Golem y psicología

[1] Véase más adelante el capítulo 20.

[2] Véase Scholem, *Origins*, págs. 148-149; para una comprensión diferente respecto de las fuentes del libro véase Idel, *Cábala*, págs. 138-144; e ídem, «El problema de las fuentes del *Sefer ha-Bahir*», en *Los comienzos del misticismo judío en la Europa medieval*, ed. de J. Dan, Jerusalén 1987, págs. 55-72 [en hebreo].

[3] Is 59, 2.

[4] Gn 2, 7.

[5] Sal 8, 5.

[6] Ed. de Reuven Margaliot, Jerusalén 1978, págs. 89-90 [en hebreo]; ed. de D. Abrams, Los Ángeles 1994, págs. 219-221 [en hebreo]; y la traducción al alemán de G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Darmstadt 1970, pág. 150. Véase también Scholem, *Origins*, págs. 102-103; Scholem afirma que las concepciones del *Sefer ha-Bahir* «son muy cercanas a las de R. Eleazar de Worms en el tema de la creación del Golem y ello puede explicarse fácilmente». Lamentablemente, Scholem no explica la relación entre sus citas de *Sefer ha-Bahir* y R. Eleazar de Worms; aun cuando dice que ello es fácil de entender, no he logrado discernir cuáles son los detalles a los que se refiere. Véase también ibíd., págs. 121-122; ídem, «La imagen del Golem», págs. 412-413. Este pasaje fue comentado por varios cabalistas, sin agregar nuevas perspectivas para la comprensión del texto. Véase Ms. Moscú 347, fol. 151a; el comentario atribuido a R. David Habillo, Ms. Londres-Biblioteca Británica 10552, fol. 257a-257b; y las palabras de R. Barukh Kosover en *'Amud ha-'Avodah*, Tchernowitz 1863, fol. 198ad.

[7] Sal 103, 1.

[8] Es decir, Dios posee el poder de introducir las partes internas y el alma en el embrión, aun cuando éste se halle todavía dentro del útero.

[9] Esto es parte de una comparación en cinco etapas entre Dios y el alma. Sobre esta comparación de fines del siglo XII véase Idel, «Un fragmento especulativo de R. 'Asher ben Meshulam de Lunel», *Kiryat Sefer*, 50, 1975, págs. 149-153 [en hebreo].

[10] Talmud de Babilonia, *Berakhot*, fol. 10a. Compárese con el tratamiento de este pasaje en *Ketem Paz*, comentario al *Zohar* escrito por R. Shim'on Lavi, Djerba 1940, fol. 222c, donde el término Golem designa una criatura tridimensional.

[11] Véase el comentario de Rashi al tratado *Nidah*, fol. 6b.

[12] Sobre la teúrgia cabalística en general y sobre el *Sefer ha-Bahir* en particular, véase Idel, *Cábala*, págs. 173-181, esp. págs. 177-178.

[13] Véase también nuestra exposición de las concepciones de R. Gershom Leiner, más adelante, en el capítulo 14, par. 9.

[14] Véase más adelante el capítulo 10.

[15] Para las interpretaciones de los cabalistas de Gerona sobre el relato del Golem en *Sanedrín* véase más adelante el capítulo 10, par. 1.

[16] Literalmente, *ru'aḥ memalela'* significa un «espíritu hablante», pero Naḥmánides lo interpretó como el alma intelectiva.

[17] *Comentario a la Torá*, ed. de C. D. Chavel, Jerusalén 1966, vol. I, págs. 33-34 [en hebreo]. Véase, más adelante, n. 22.

[18] Véase la elaboración de Gershom Scholem sobre este tema, *Origins*, pág. 456.

[19] *Comentario a la Torá*, ed. de C. D. Chavel, vol. I, pág. 63. Véase también el pasaje paralelo en *Kad ha-Kemaḥ* de Baḥya, ed. de C. D. Chavel, vol. 4, Jerusalén 1969, pág. 441 [en hebreo]; y Scholem, «La imagen del Golem», pág. 414.

[20] Véase parte II, cap. 28, fol. 46d-47a. Ésta es la psicología característica de la Cábala propuesta por el *Zohar*. Véase Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, II, págs. 11-58; y también el análisis de este capítulo en Roland Goetschel, *Meir ibn Gabay. Le discours de la Kabbale Espagnole*, Lovaina 1981, págs. 249-252.

[21] Ibíd., fol. 47a: «*Nefesh* y *ru'ah* son la causa de la *ḥiyut* y el *dibur* [habla]». Compárese con la opinión de Naḥmánides sobre Gn 1, 20, según la cual el alma vegetativa carece de *ḥiyut*. Sin embargo, es obvio que Ibn Gabay siguió la vía de R. Isaac el Ciego en cuanto a la relación entre *ru'aḥ* y habla; véase más adelante el capítulo 10, par. 1. En varias teorías psicológicas medievales, la *ḥiyut* comprende tres facultades: *nefesh*, *ru'aḥ* y *neshamah*; véase, por ejemplo, Abraham ibn 'Ezra, *Yesod Mora'*, cap. 7.

[22] Véase la concepción de Naḥmánides y sus ecos en R. Baḥya ben Asher, R. Meir Aldabi (*Shevilei 'Emunah*, Varsovia 1887, fol. 71c), y el comentario de R. Shmuel Edeles sobre *Sanedrín*, fol. 65b.

[23] Véase el Talmud de Babilonia, *Shabat*, fol. 152b; y Goestchel, *Ibn Gabay* (citado en n. 20), págs. 249-250.

[24] La *ḥiyut* es concebida aquí como el resultado de la interacción entre el *ru'aḥ* que desciende y el *nefesh* que aún permanece en la tumba; no se trata de una fuerza corporal. Sobre este tema, véase más adelante el capítulo 12, n. 5. Gershom Scholem sostiene que Ibn Gabay y R. Moisés Cordovero difieren en este punto («La imagen del Golem», pág. 415); sin embargo, yo no hallo diferencias significativas entre sus concepciones sobre este tema.

[25] Ibn Gabay polemiza con la interpretación alegórica del episodio de En-Dor, y propone, de acuerdo con la psicología que señalamos, una comprensión literal. De ello resulta que la lectura literal del episodio del Golem en el Talmud sirve para sustentar la lectura literal de un episodio de la Biblia.

[26] Véase más adelante el capítulo 11, par. 9.

10. El Golem en la Cábala teosófica

[1] Sobre el estatus teológico del espíritu en la Cábala temprana, véase Pedaya, «Defecto y corrección», págs. 179-180, n. 69.

[2] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, impreso como apéndice a las conferencias de Gershom Scholem sobre *La Cábala en Provenza*, ed. de R. Shatz, Jerusalén 1965, pág. 10 [en hebreo], corregido según Ms. Halberstam 44, ahora Ms. Nueva York-JTS 1887, fol. 129b.

[3] Sobre el término *yeṣur* como «ser humano», véase más arriba el capítulo 2, par. 4.

[4] Véase más arriba el capítulo 5, par. 11.

[5] Ms. Nueva York-JTS 1887, fol. 29a.

[6] Véase más arriba el capítulo 5, par. 11.

[7] Véase el *Comentario al Cantar de los Cantares*, en *Kitvei Ramban*, ed. de C. D. Chavel, vol. II, pág. 504. Véase también el capítulo 9, par. 1, sobre la presencia del término *neshamah* en el *Sefer ha-Bahir*.

[8] Véase Idel, *Cábala*, págs. 196-205.

[9] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, pág. 14, donde R. Isaac Saghi Nahor define al hombre como «gran sello», *ḥotam gadol*. La frase aparece también en la literatura de los *Heikhalot*; véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 69, donde «gran sello» se refiere al nombre de un gobernante. Para nuestro análisis es pertinente también el pasaje de *Sanedrín* fol. 38a, donde el sello es aquel con el que fueron «sellados» (creados) todos los humanos. Ese sello puede ser Adán, o bien el sello mediante el cual fue creado Adán. Compárese con la concepción asquenazí que figura en Ms. Leiden-Warner 27, impreso en Jacob Gellis, *Sefer ha-Tosafot ha-Shalem*, Jerusalén 1982, vol. I, pág. 98 [en hebreo], donde dice explícitamente que «el hombre es el sello de Dios». Véase también Altmann, «The Delphic Maxim», pág. 12, ns. 83-84. Sobre la influencia del concepto del hombre como sello véase Zeev Harvey, «Elementos cabalísticos en *Sefer 'Or ha-Shem* de R. Ḥasdai Crescas», *JSJT*, 2, 1983, págs. 97-98 [en hebreo]. Sobre el hombre como sello de la creación en *Hadrat Kodesh*, cap. 5, par. 9, véase Pedaya, «Defecto y corrección», pág. 167, n. 39, y pág. 186. Véase también, más adelante, n. 87.

[10] Véase *Génesis Rabbah*, sección 13, par. 3, pág. 115; sección 15, par. 1, pág. 135.

[11] Véase, más arriba, n. 1.

[12] Véase *Sefer ha-Bahir*, pars. 146, 190, 196.

[13] *Comentario al Cantar de los Cantares*, *Kitvei Ramban*, vol. II, pág. 510. Véase también Pedaya, «Defecto y corrección», págs. 175-186.

[14] Véase Idel, *Cábala*, págs. 134-135.

[15] Ibíd., pág. 347, n. 37.

[16] Compárese con la concepción talismánica del Golem en *Sefer ha-Hayim*, cap. 6, par. 2.

[17] Véase Idel, *Cábala*, págs. 133-134.

[18] Sobre la noción expresada en el *Sefer ha-Bahir* (el cuerpo humano refleja las siete *sefirot* inferiores) y la concepción diferente según la cual el hombre refleja las diez *sefirot*, véase Altmann, «The Delphic Maxim», págs. 12-13.

[19] Véase la versión impresa de Adolph Jellinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853, vol. I, págs. 38-39, corregida según Ms. Nueva York-JTS 8128, fol. 50a.

[20] Job 19, 26. Ésta es la prueba clásica de las nociones cabalísticas sobre el cuerpo humano en tanto reflejo de la divinidad e instrumento para contemplarla. Véase Altmann, «The Delphic Maxim», págs. 19-21; Idel, *Comentarios*, pág. 167, n. 239.

[21] La medicina medieval daba por cierto que el embrión se formaba a partir del corazón.

[22] Elliot Wolfson, «Circumcision. Vision of God and Textual Interpretation From Midrashic Trope to Mystical Symbol», *History of Religions*, 27, 1987, pág. 205.

[23] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 22d.

[24] Gn 12, 5.

[25] Éx 31, 3.

[26] Literalmente: «Cuando Abraham tuvo éxito, ella, la *'atarah*, emergió o ascendió (*'altah*)».

[27] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 60a.

[28] R. Yosef Asquenazí escribió comentarios a algunos textos de la literatura de los *Heikhalot*, como *Ma'asaeh Bereshit* y *Ma'aseh Merkavah*.

[29] La teosofía es aquí considerada como la interpretación literal del texto. Éste es un caso excepcional para la comprensión teosófica de la creación del Golem: el cabalista no es consciente de que está insertando conceptos teosóficos en un texto talmúdico; para él la teosofía es parte integral del significado del texto original.

[30] Es probable que el cabalista conciba aquí al Hombre Superior como andrógino, teoría recurrente en los escritos de R. Yosef Asquenazí.

[31] *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 135.

[32] Ibíd., págs. 135-136.

[33] Esta comprensión del Golem delata la influencia de Maimónides; véase más adelante el Apéndice II.

[34] Compárese con las concepciones muy similares de R. 'Ezra de Gerona, que describe las *havaiyot* desordenadas del comienzo del proceso de la emanación: *Comentario al Cantar de los Cantares*, pág. 483, y la introducción al *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 2b-c.

[35] Sobre estas letras como elementos formativos véase el *Comentario a Génesis Rabbah*, págs. 176-177, y un importante pasaje del *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fols. 21b-c.

[36] Compárese también lo que dice este autor sobre el Golem y la letra *yod* en su *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 2c, que será analizado más adelante; y fol. 33a.

[37] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 28b. Véase también el muy importante paralelo en el texto mismo, fol. 21c, donde el esperma es comparado con el Golem y con la letra *yod*, que abarca las diez *sefirot*.

[38] El «libro» mencionado aquí se relaciona con el *Sefer Yeṣirah*, pero indirectamente también con la Torá, ya que varios pensadores medievales (entre ellos filósofos y cabalistas) consideraban que la Torá era el mundo inteligible. Véase Idel, *Lenguaje*, págs. 47-55, 149-151; y *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 183.

[39] Nuevamente se percibe la influencia sobre el cabalista de los conceptos filosóficos de «materia» y «forma».

[40] Véase, más arriba, n. 33.

[41] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 2b-c; *Sefer ha-Pli'ah*, parte 1, fol. 61a; y el texto sobre la técnica de creación del Golem en el Ms. Sassoon 290, que ya analizamos, junto con su importante paralelo en el *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 13a.

[42] Pese a ello, R. Yosef fue un cabalista antifilosófico; véanse págs. 45-127 de G. Vajda, «Un Chapitre de l'Histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne», *AHDLMA*, 23, 1956, págs. 15-144.

[43] Respecto a la posibilidad de que la teoría cabalística de R. 'Azriel de Gerona constituya la fuente de la concepción de la materia inteligible en R. Yosef Asquenazí, véase Vajda, ibíd., págs. 136-142, y esp. pág. 141, n. 3.

[44] Sobre el libre albedrío frente al conocimiento divino en el pensamiento de R. Yosef Asquenazí véase Vajda, ibíd., págs. 79-86.

[45] Supongo que el cabalista se refiere al acto de formación del embrión, ya que en el pasaje citado más arriba la *sefirah* de *tif'eret* es el lugar de la *yeṣirah* y el sitio a partir del cual los miembros del hombre se separan del corazón. Véase también, más arriba, n. 21.

[46] *Comentario a Génesis Rabbah*, pág. 58. Compárese con par. 8, más adelante.

[47] Ibíd.; véase también Vajda, ibíd., pág. 73.

[48] Véase más adelante el capítulo 15, par. 5.

[49] *Sefer Yeṣirah*, ed. de Grünwald, par. 10, pág. 144.

[50] *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 30b. Compárese con la afirmación, del mismo autor, de que la voz genera el habla tanto en el Hombre Superior como en el hombre de carne y hueso; ibíd., fol. 38b.

[51] Sobre la cuestión bibliográfica relativa a este escrito véase Gottlieb, *Estudios*, págs. 405-412.

[52] Véase Scholem, *Origins*, págs. 347-354.

[53] Compárese con *Pardes Rimonim*, 1, fol. 63a.

[54] Ibíd., fol. 63d.

[55] Ibíd., fol. 61d.

[56] Ibíd., parte 21, cap. 2, fol. 98a; véase también, más adelante, el capítulo 12.

[57] Sobre esta obra véase Michal Kushnir-Oron, «El *Sefer ha-Pli'ah* y el *Sefer ha-Kanah*», tesis doctoral, Universidad Hebrea, 1980 [en hebreo]; para la influencia del jasidismo asquenazí en el *Sefer ha-Pli'ah* véanse págs. 187-193.

[58] *Sefer ha-Pli'ah*, 1, fol. 3b.

[59] Aparentemente, se alude a la posibilidad de separar la palabra *Bereshit* (Génesis) en dos partes, *bara'*, «creó», y *shit*, «seis» en arameo; más adelante el autor menciona seis miembros corporales.

[60] La transformación de *'Elohim*, Dios, que es el sujeto de la primera oración de la Torá, en objeto que simboliza la tercera *sefirah* está muy difundida en la Cábala; véase Scholem, *Major Trends*, pág. 221.

[61] Las consonantes *alef*, *bet*, *reish*, en diversas combinaciones y vocalizaciones, pueden producir las palabras *Rava'*, *bera'*, *'ever*.

[62] Véase Talmud de Babilonia, *Ḥagigah*, fol. 12a; y más adelante el capítulo 13.

[63] Ibíd., fol. 11c, donde cada miembro es una *sefirah*, y al mismo tiempo contiene a todos los otros miembros.

[64] Véase M. Idel, «Investigaciones sobre la doctrina del autor del *Sefer ha-Meshiv*», *Sefunot*, 17, ed. de Y. Hecker, Jerusalén 1983, pág. 242 [en hebreo].

[65] Véase M. Idel, «La imagen del hombre por encima de las *sefirot*», *Da'at* 4, 1980, pág. 48, n. 48 [en hebreo].

[66] *Zohar*, I, fol.16a.

[67] Véase la descripción que hace R. Yosef Asquenazí del Golem como *ḥokhmah* y como una «esfera», en *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 33a.

[68] Esta alegoría aparece, en un contexto semejante, en el tratado de R. Yosef ibn Tabul que se encuentra en el Ms. Parma 77, fol.1b; en *Zohar ha-Raki'a*, fol. 23c, y en Shimshon Bakki; véase Isaiah Tishby, *Estudios sobre la Cábala y sus ramificaciones*, Jerusalén 1982, págs. 247-248 [en hebreo]; ídem, *La doctrina del mal y la corteza en la Cábala de He-'Arí*, Jerusalén 1984, págs. 24, 56-57 [en hebreo].

[69] Compárese con el ritual caldeo de introducción de luz en las estatuas con el fin de animarlas. Véanse Lewy, *Chaldean Oracles*, pág. 247; Tishby, *La doctrina del mal*, págs. 24-25; Vital, *Zohar ha-Raki'a*, fol. 23c.

[70] Véase el *Tratado sobre el Mundo de la Emanación*, que R. Ḥayim Vital dio a R. Shlomo Saguis, en *Nuevas colecciones*, ed. de Daniel Touitou, Jerusalén 1985, pág. 17 [en hebreo].

[71] Véase más arriba el capítulo 7, par. 5.

[72] Véase, más arriba, par. 1.

[73] Véase, más arriba, n. 69.

[74] *Nuevas colecciones*, pág. 18.

[75] Véase, más arriba, par. 4.

[76] Véase Ronit Meroz, «La redención en la Cábala luriánica», tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, pág. 20 [en hebreo].

[77] Idel, «La imagen del hombre» (citado en n. 65), págs. 48-49; ídem, «Different Conceptions», pág. 184, n. 223.

[78] Ibíd., págs. 54-55.

[79] Véase *Perush le-Reish Hormenuta' de-Malka'*, en G. Scholem, «Los escritos auténticos de R. Isaac Luria», *Kiryat Sefer*, 19, 1942-1943, págs. 198-199 [en hebreo].

[80] En este texto, «sendero» no posee correspondencia; sin embargo, tal como lo entendieron Scholem y Liebes, la cifra alude a los senderos del *Sefer Yeṣirah*; véase la nota siguiente.

[81] Véase la edición de Yehudah Liebes, «Los cantos para las comidas del sábado del Santo He-Arí», *Molad* 12 (233), febrero 1972, pág. 544 [en hebreo].

[82] Véase más arriba el capítulo 2, par. 4.

[83] Véase Liebes (citado en n. 81), pág. 544, n. 31. Es probable que la interpretación que propongo no contradiga la de Liebes sino que la complemente.

[84] Véanse más arriba los capítulos 1, par. 2; y 4, par. 2

[85] Sobre este cabalista véase G. Scholem, *Abraham Cohen Herrera, autor de «Puerta del Cielo»*, Jerusalén 1978, págs. 15-19, 36-37 [en hebreo].

[86] Véase Scholem, *Kabbalah*, págs. 132-134. Scholem propone una interpretación más bien neoplatónica de la teoría de Sarug, no corroborada por los textos auténticos del mismo Sarug; compárese con Alexander Altmann, «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Herrera's *Puerta del Cielo*», *HUCA*, 53, 1982, pág. 320. En «Differing Conceptions» expresé mis dudas sobre la naturaleza innovadora de la doctrina del *malbush*, por razones distintas de las expuestas aquí, las cuales refuerzan la posibilidad de que la misma no fuera totalmente nueva para Sarug. Compárese también la tradición cabalística mencionada por R. Meir Poppers, según la cual R. Ḥayim Vital conocía los conceptos relacionados con los procesos que tienen lugar más allá del Hombre Primordial, aunque los ocultó; compárese *Zohar ha-Raki'a*, fol. 23d.

[87] Cf. el texto de Sarug en *Zohar ha-Raki'a*, fol. 24b, donde el debate zohárico sobre *gulma be-'izketa* aparece vinculado a la parte inferior del *malbush* y a la emergencia del Hombre Primordial. Éste es entendido como «sello», y relacionado con el versículo de Salmos que menciona al Golem; véase, más arriba, n. 9.

[88] Véase más arriba el capítulo 5, par. 2; y par. 3, n. 19.

[89] De todos modos, el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef Asquenazí era conocido por algunos cabalistas del círculo de R. Sarug, quienes citaron tanto su concepción del Golem (véase *Novelot Ḥokhmah*, fol. 72b-73a) como su teoría de la combinación de letras. Véase *Shever Yosef*, fol. 63a, donde el autor afirma: «Los modos de combinación de los 231 pórticos se estudiarán en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de Rabad y R. Eleazar de Worms porque sus palabras parecen [contener] la esencia». El comentario de R. Yosef es también citado varias veces en otro libro de Del Medigo, *Maṣref le-Ḥokhmah* (Varsovia, 1890), fol.

21b, 25a, 26a, etc. Debe mencionarse también el Ms. Sassoon 290, que contiene dos versiones diferentes de la técnica de creación del Golem según R. Yosef (véase más arriba el capítulo 8). Este manuscrito se hallaba en poder de los cabalistas de Safed e influyó en la doctrina luriánica del Hombre Primordial. Sobre este tema véase Idel, «La imagen del hombre» (cit. en nota 65), págs. 46-49.

[90] Debe señalarse que en un texto de Sarug aparece la imagen de la gota que contiene en potencia toda la figura humana, como metáfora de la existencia de las diez *sefirot* dentro del punto primero, que es afín al Golem esférico en varios escritos de Sarug. Véanse, por ejemplo, *Limudei ha-'Aṣilut* (Muncacz 1897), fol. 3c; *Kanfei Yonah* de R. Menaḥem 'Azariyah de Fano (Lemberg 1884), fol. 1bc; y R. Yosef Shlomo Del Medigo de Candia, *Novelot Ḥokhmah*, fol. 169a.

[91] Véase más adelante el par. 8.

[92] Véase Idel, *Lenguaje*, págs. 28-29.

[93] La combinación de estos dos tipos de esoterismo recuerda los textos de R. Moisés ben Eleazar ha-Darshan, publicados por Scholem en *El comienzo de la Cábala*, Jerusalén-Tel Aviv 1948 [en hebreo]; véanse especialmente págs. 218-219, donde se menciona la forma antropomórfica del Querubín, vinculada al número 236.

[94] Véase Ez 1, 1.

[95] Ibíd.

[96] El autor se refiere a las letras que componen el nombre del río Kevar, que contiene las consonantes de *bekhor*, «primogénito», y *kerub*, «querubín». Entiendo que *bekhor* se refiere al estatus especial del Querubín como instancia superior. Según esta interpretación, el nombre del río está escrito de forma elíptica, porque no incluye la vocal *vav*. En mi opinión, ello significa que la revelación en la Diáspora es defectuosa.

[97] Sal 147, 51.

[98] Compárese más arriba el capítulo 6, par. 1, n. 6.

[99] Ms. Moscú-Günsburg 96, fol. 18b. No me cabe duda de que la datación de los textos de este círculo en el siglo XIII no refleja correctamente la época en que se estableció el vínculo entre el *macranthropos* y las combinaciones de letras relacionadas con la creación del Golem. Véase más adelante el Apéndice III.

[100] Véase Martin S. Cohen, *The Sh'iur Qomah, Liturgy and Theurgy in pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, Nueva York y Londres 1983, págs. 104-105.

[101] Véase más arriba el capítulo 6, par. 1.

[102] Esta expresión recuerda al *Sefer Yeṣirah*, donde se dice que las letras fueron excavadas de la montaña. Véase Grünwald, *Sefer Yeṣirah*, par. 19, pág. 148, y par. 20, pág. 149.

[103] Véase *Min at Yehudah*, impreso en *Ma'arekhet ha-'Elohut*, Mantua 1558, fol. 35b. Véase también R. Yoḥanan Alemanno, *Likutim*, Ms. Oxford 2234, fol. 157b. Sobre la posible afinidad entre este texto de Ḥayat y la teoría de Sarug sobre el *malbush*, véase Idel, *La idea de la Torá*, pág. 39, n. 43.

[104] Ibíd., fol. 21ab. Compárese también con la concepción de R. Menaḥem Recanati en su *Comentario a la Torá*, fol. 1c, y con *Minḥat Yehudah*, fol. 13b.

[105] Véase *Ṣror ha-Ḥayim*, el comentario de R. Yosef ibn Ṣaiyaḥ a *'Oṣar ha-Kavod* de R. Todros ha-Levi Abulafia, Ms. Montefiore 318, fol. 43b, 46a, 63b.

[106] Véase más arriba el capítulo 7, par. 1. Sobre la posible influencia de Abulafia en Ibn Ṣaiyaḥ, véase Idel, *La experiencia mística*, pág. 195.

[107] Ms. Montefiore 318, fol. 71b.

[108] Véase más arriba el capítulo 2, par. 4.

[109] *Sefer 'Even ha-Shoham*, Ms. Jerusalén-Biblioteca Nacional 8° 416, fol. 5a. Véase, más adelante, n. 111.

[110] La influencia del esoterismo asquenazí sobre el círculo del Querubín Especial puede demostrarse fácilmente, porque en un comentario del libro de plegarias que pertenecía a Ibn Ṣaiyaḥ están perfectamente representadas ambas corrientes.

[111] Véase Ms. Mantua 115, fol. 207b. Sobre el origen y desarrollo de este texto véase Yosef Avivi, «Los escritos de R. Isaac Luria en Italia antes de 1620», *'Alei Sefer*, 11, 1984, págs. 92-96 [en hebreo]. Véase también *Limudei ha-'Aṣilut* de Sarug, impreso junto con *Sefer 'Adam Yashar*, Cracovia 1885, fol. 22b: «Y la impresión de la mitad [de combinaciones de letras, es decir] 236 pórticos [inferiores] permaneció en el Aire Primordial según el secreto de la *heh* [cinco] [...], que se suma a 231 y resultan 236, con los que se formaron los 231 pórticos [superiores]». Éste es un notable paralelo con el texto del siglo XIII, y especialmente con el enfoque de R. Yosef ibn Ṣaiyaḥ.

[112] Véase Dan, *Esoterismo*, págs. 104 y ss.

[113] Véase más arriba el capítulo 2, par. 3.

[114] Por el momento véase, más adelante, el Apéndice III; y Cohen, *The Sh'iur Qomah* (citado en n. 100), págs. 179-181. Sobre el antropomorfismo del *Sefer Yeṣirah* véase más arriba el capítulo 2, par. 4, donde comentamos la visión de Dios sentado en un trono. Recientemente, el profesor Shlomo Pines propuso una hipótesis que recuerda en parte la nuestra; en su artículo sobre *Sefer Yeṣirah* (véase más arriba el capítulo 1, n. 16), escribe: «No existe una conexión conocida entre la literatura de los *Heikhalot*, en la que encontramos referencias a la belleza de Dios, y el *Sefer Yeṣirah*, uno de cuyos principios es la doctrina de las *sefirot*. *Homilías* XVII, por otra parte, presenta un texto en el cual el concepto de las Extensiones de Dios, paralelo a la noción de las *sefirot* en el *Sefer Yeṣirah*, se une a una afirmación de la belleza de Dios. No debemos, sin embargo, perder de vista la posibilidad, ya señalada, de que cada una de estas dos doctrinas en *Homilías* XVII fue originalmente desarrollada por un grupo diferente y en un ambiente distinto, y que su unificación en una única teoría coherente fue realizada en una etapa posterior». Vemos aquí un fenómeno similar al que propusimos antes: un texto antiguo no judío contiene en forma clara dos ideas que fueron expresadas separadamente en textos judíos que parecen ser más tardíos. Debe mencionarse que la combinación de la doctrina del *Sefer Yeṣirah* sobre las Extensiones de Dios con la de la belleza de Dios implica una combinación de la teoría expuesta en dicho libro con una determinada concepción teológico-antropomórfica, combinación que recuerda la propuesta de Pines.

[115] *Sefer 'Emek ha-Melekh*, Amsterdam 1648, fol. 4a-6a. No estoy seguro de que la correlación indicada por Bakharakh entre las tablas de combinación de letras y las diversas configuraciones de la divinidad sea del todo una innovación suya. Cierta correlación entre las tablas y diversas *sefirot* está ya insinuada en los escritos de la escuela de R. Yosef ben Shalom Asquenazí y R. David ben Yehuda he-Ḥasid. Véase más arriba el capítulo 8; y el *Sefer Mar'ot ha-Ṣov'ot* de R. David, ed. de Daniel Matt, Chico, Cal., 1982, págs. 247-248 [en hebreo].

[116] Ibíd., fol. 3b, 6c, 9c. Véase también R. Shlomo Rocco, *Sefer Kavanot Shlomo*, Venecia 1670, fol. 46a.

[117] Ibíd., introducción del autor, fol. 7d.

[118] *Novelot Hokhmah*, fol. 163b-164a, y también 165b. Véase Elliot Wolfson, «La influencia de He-'Arí sobre Ha-Shalah [Yeshayahu Halevi Horowitz]», en R. Elior y Y. Liebes (coords.), *La Cábala de He-'Arí*, Jerusalén 1992, págs. 435-436, n. 64 [en hebreo].

[119] Véase G. Scholem, *Shabetai Svi y el movimiento sabtaísta durante su vida*, Tel Aviv 1967, págs. 244, 246, 249-251 [en hebreo]; versión inglesa, *Sabbatai Ṣevi, the Mystical Messiah*, Princeton 1973, págs. 301, 305, 309, 311. I. Tishby, *Senderos de fe y herejía*, Ramat Gan 1964, pág. 36 [en hebreo]. Sobre el Golem en el sabtaísmo véase Y. Liebes, «Guematria», pág. 1312.

11. Concepciones sobre el Golem en Europa occidental en los siglos XVI y XVII

[1] Sobre Bibago, véase Allan Lazaroff, *The Theology of Abraham Bibago*, University of Alabama 1981; y Abraham Nuriel, «La filosofía de Abraham Bibago», tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1975 [en hebreo]. En estos textos no se mencionan los pasajes que comento aquí.

[2] Es probable que la expresión «en cantidad y en calidad» indique la influencia de la formulación que figura en el *Cuzarí*, 4, 25, fol. 48b. Véase también, más arriba, el capítulo 6, par. 4; y, más adelante, n. 16. Bibago supone que la creación artificial es un intento de imitación de la naturaleza por medio de un esfuerzo por descubrir el equilibrio y las proporciones exactas entre los diversos elementos del hombre artificial –y no mediante el énfasis en el conocimiento de la combinación de letras–, con lo cual se estaría imitando la creación divina del primer hombre. Compárese con una expresión parecida en R. Berakhiel Kofman, cabalista italiano del siglo XVI, citado por R. Yehuda Muscato. Este último describe el efecto de las combinaciones de letras en la preparación de los materiales según la cantidad y calidad adecuadas para obtener la forma emanada por el Creador; véase *Kol Yehudah*, comentario de Muscato al *Cuzarí*, 4, 25, fol. 48a. No hay apenas dudas de que aquí se combina la actitud naturalista de Bibago con la magia lingüística del *Sefer Yeṣirah*. Una combinación semejante ya figuraba en Alemanno, del que nos ocuparemos más adelante. Véase también, más adelante, n. 79.

[3] Sobre el significado y origen de estos términos véase Nuriel (n. 1), págs. 92-99.

[4] No logré ubicar el texto exacto de Aristóteles aquí aludido.

[5] *Sefer Derekh 'Emunah*, Constantinopla 1522, fol. 11a-11b. Este texto influyó en varios autores: R. Meir ibn Gabay, R. Yosef Shlomo Del Medigo y R. Yosef Ergas; es posible (si bien no puedo ocuparme de ello aquí) que también en R. Yoḥanan Alemanno; véase, más adelante, n. 15. Es posible que Bibago haya influido en R. Yehudah ben Eleazar, autor de *Deberes de Yehudah* (Kashan, Persia, 1686), quien escribe: «Y que sepas que la virtud de la sabiduría es tal que por ella se es capaz de actuar sobre la materia prima y crear toda forma que se desee, como diversos saberes de la química y lo que de ella deriva. Incluso como R. Sira que creó un varón, y Rava un ternero, y como ellos los que crearon a partir de la materia existente, pero crear desde la nada es acción del Creador Bendito Sea»; *Hovot Yehudah*, edición, trad. e introd. de Amnon Netzer, Jerusalén 1995, pág. 270 [en hebreo]. El autor, que escribió en persa, conocía el libro de Bibago.

[6] Véase Lazaroff (n. 1), pág. 3. Es de señalar que si bien Bibago no menciona el *Sefer*

Yeṣirah en el contexto de la creación del antropoide, afirma inmediatamente antes del pasaje citado que Abraham alcanzó el grado máximo del conocimiento de Dios. Una concepción cercana a la de Bibago se encuentra en el comentario de R. Isaac Abarvanel a 1 Reyes 3, donde atribuye el maravilloso poder de la creación al rey Salomón: «Y todas estas cosas le eran conocidas del mismo modo en que las conoce la naturaleza, al punto que le era posible hacer criaturas naturales con cosas naturales, del modo en que los sabios del Talmud relatan que Rava creó un varón. Y en su opinión era una tarea natural «pesar el viento y calcular el agua». Y ya existen en las naciones de Ismael libros que ellos atribuyen al rey Salomón, sobre asuntos de este tipo» (*Comentario a los Primeros Profetas*, Jerusalén 1975, pág. 473 [en hebreo]). Sobre el rey Salomón y la creación del Golem véase más adelante, en este mismo capítulo, nuestro análisis del pasaje del texto sin título de R. Yoḥanan Alemanno, y n. 27. La alusión a libros escritos por ismaelitas puede indicar que Abarvanel conocía algún material escrito en árabe y traducido al hebreo. R. Shem Tov Falaquera es citado de este modo por R. Samuel ibn Ṣarṣa: «Que halló escrito en el *Libro del Trabajo* que en época muy antigua uno de los hechiceros hizo un hombre. Y menciona en su libro cómo lo hizo y todas sus operaciones hasta que completó su obra. Pero reconoce que el hombre que hizo no era realmente humano, y no hablaba ni pensaba, aunque sus miembros estaban completos. Y se asombró porque no hablaba ni pensaba ni se alimentaba, y así duró un año. Y dicen que el rey le prohibió ocuparse de fabricar hombres o animales, para que las masas no perdieran su fe, y [le ordenó] que procurase hacer otras cosas que beneficiaran a la gente. Y menciona también que el hombre que fabricó abría y cerraba los ojos y ello le era posible [...]. Allí dicen que el primer hombre enseñó a los humanos a engendrar muchos vegetales y animales, y adujeron sobre esto pruebas de la realidad. Dijeron: Vemos que el ratón nace del fango enmohecido cuando el brillo del sol lo vuelve negro y lo convierte en un animal que se mueve. Y dijeron que tal como es posible con animales, es posible con el hombre. Y también está escrito allí que hay un monte en China con forma de hombre con todos sus miembros, y las personas de esos países toman polvo de ese monte y lo esparcen en un sitio secreto donde lo humedecen, y de él surge una forma humana viva y moviente, sólo que no dura más que un día o menos que eso» (*Sefer Mikhlol Yofi*, III, cap. 9, impreso en Raphael Jospe y Dov Schwartz, «Shem Tov ibn Falaquera's Lost Bible Commentary», *HUCA*, 64, 1993, pág. 190). Sobre el *Sefer 'Avodah*, que es el *Libro de Agricultura Nabatea*, conocido por R. Abraham ibn 'Ezra y por Maimónides, véase ibíd., pág. 190, n. 19. Sobre el uso del fango conservado por un tiempo, véase más adelante el Apéndice VII. Sobre el peligro del error teológico derivado del poder de creación artificial, véase más arriba el capítulo 5, y también el Apéndice V. Sobre Ibn Ṣarṣa y otra figura creada de modo semejante véase el Apéndice IV. Sobre el uso de polvo tomado de un monte véase el fragmento del *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Eleazar de Worms, fol. 15d, analizado más arriba en el capítulo 5, par. 2.

[7] Véase Idel, *Lenguaje*, pp. 53-56.

[8] Sobre este autor y su relación con la magia, véanse Erwin J. Rosenthal, «Yohanan Alemanno and Occult Science», en J. Maeyama y W. G. Saltzer (coords.), *Prismata: Naturwissenchaftsgeschichtliche Studien: Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden 1977, págs. 239-361; Idel, «La interpretación mágica», y el artículo citado más adelante en n. 10.

[9] Véase la obra sin título de Alemanno, Ms. París BN 849, fol. 69a-70a.

[10] Alemanno fue profundamente influido por el libro de Ibn Tufail *Ḥai ibn Yaktan*, tema que merece un estudio separado. Véase por ahora M. Idel, «El programa de estudio de R. Yoḥanan Alemanno», *Tarbiṣ*, 48, 1979, pág. 307, n. 36; y pág. 313, ns. 78-79 [en hebreo]. Tanto estimaba Alemanno a Ibn Tufail que comparó su relación con otros sabios a la relación entre Moisés y los demás profetas. Véase, ibíd., pág. 313, n. 79.

[11] Sobre esta expresión, véase más arriba el capítulo 1, y n. 17; y, más adelante, n. 28.

[12] Ms. París BN 849, fol. 79a.

[13] Esta expresión figura en la traducción de *Ḥai ibn Yaktan* de Ibn Taufil, Ms. Oxford 1337, fol. 192b.

[14] Esa comprensión del relato de la Creación es excepcional, y diferente de la aceptada, según la cual dicho concepto se refiere a la física aristotélica.

[15] Compárese más adelante con el texto de *Ḥeshek Shlomo*, donde la sabiduría que permite crear un hombre artificial es presentada como extática. Compárese también más arriba con el texto de R. Abraham Bibago. Al menos desde el punto de vista cronológico, es posible que Alemanno haya conocido este texto, aunque también es razonable suponer que ambos abrevaran en fuentes comunes, como el comentario de R. Moshe Narboni a *Ḥai Ibn Yaktan* de Ibn Taufil.

[16] Sobre la comprensión del relato de la Carroza (del que se trata aquí, en mi opinión, en el contexto de la combinación de letras), véanse la postura de Abraham Abulafia; Idel, *Lenguaje*, págs. 62-64; y la opinión de R. Yehudah ha-Levi mencionada más arriba, en el capítulo 6, par. 4, n. 2. Aunque Ha-Levi compara el movimiento de las ruedas con las combinaciones de las letras y la preparación de la materia para recibir de Dios una forma, no menciona la creación de un hombre artificial.

[17] Sobre este término véase Idel, *Lenguaje*, págs. 53-56.

[18] En apariencia, Alemanno cita erróneamente los nombres de los *'amora'im* imvolucrados en la creación de un hombre artificial según el tratado *Sanedrín*. Pero es posible que él –o su fuente– interprete el texto talmúdico en el sentido de que el relato de la Carroza es superior a los temas tratados por Abay y Rava. Alemanno, al parecer, entendió el relato de la Carroza como «las raíces supremas», en relación con las cuales usa el verbo *rkv* [raíz de *merkavah*, carroza], mientras que la aplicación de esa sabiduría a la creación de un ternero le pareció inferior. Esta posible lectura señala el detrimento de la ciencia práctica frente a la ciencia teórica. Es posible que el tema del ternero provocara una actitud sarcástica ante el episodio, en comparación con la sabiduría de Beṣal'el, que conocía las combinaciones de letras con las que fue creado el universo. Debe señalarse la posibilidad de que existiera una fuente que atribuyera la creación del ternero a esos dos *'amora'im*, anterior al texto de Alemanno, aparentemente aludida en un texto de R. Moshe ben Menaḥem de Praga, cabalista luriánico de fines del siglo XVII, quien escribió: «E hicieron obra mediante los Nombres Divinos en esas generaciones en que vivieron [hombres] santos y puros y hombres de acción, como Abay y Rava, que se fabricaban un ternero de tres años cada víspera de sábado». Véase *Va-Yakhel Moshe*, Zalkow 1741, fol. 6b. No es probable que el cabalista de Praga conociera el texto de Alemanno; hay que asumir que ambos abrevaran en una fuente común que no conozco. Puede ser –aunque esta hipótesis no resuelve todo el problema– que R. Moshe ben Menaḥem haya sido influido por la observación de R. Naftali Bakharakh en su *'Emek ha-Melekh*, fol. 3s, 6c y 9c, donde se aduce que esos dos *'amora'im* crearon un ternero. De todos modos, dudo que sea posible supo-

ner que Bakharakh fue influido por Alemanno. Véase también Yehuda Liebes, «La prédica secreta del *'Arí* antes de su muerte», en R. Elior e Y. Liebes (coords.), *La Cábala luriánica*, Jerusalén 1992, pág. 136, n. 200 [en hebreo].

[19] Es decir, sobre Beṣal'el. Véase el Talmud de Babilonia, *Berakhot* 55a. La expresión reaparecerá más adelante, en la cita de *Heshek Shlomo*.

[20] Ms. Oxford 2234, fol. 17a, al margen de una cita del comentario de Abulafia a la *Guía de los Perplejos*, titulada *Sitrei Torah*.

[21] Compárese con mi comentario sobre la manera en que R. Isaac de Acre relaciona la creación del Golem con el mundo superior, más arriba, en el capítulo 7, par. 5. Que Alemanno conociera los escritos de R. Isaac es escasamente probable, pero no puede descartarse del todo. Véase más adelante, en el par. 4, la cita de Cornelio Agripa de Nettesheim.

[22] Véase más arriba el capítulo 7, par. 4.

[23] Ms. Oxford 2234, fol. 95b.

[24] En la literatura de la Cábala, esta expresión designa el mundo de la realidad y la pérdida.

[25] Ms. Oxford 2234, fol. 8b.

[26] Ibíd., fol. 22b. Para el contexto general de esta noción y su influencia posible sobre Giordano Bruno, véase Idel, «La interpretación mágica», págs. 79-81.

[27] Gn 6, 4.

[28] Compárese esta noción de «novedad» con la cita del texto sin título mencionado más arriba en n. 11 y con las citas de *Collectanea*. Véanse más adelante los comentarios a Reuchlin (n. 65) y Yagel (n. 86).

[29] Obra sin título en Ms. París BN 849, fol. 25a-b. Véase también Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 66-67; y, más arriba, n. 6.

[30] Tratado *Berakhot*, fol. 55b.

[31] El vínculo entre las combinación de letras y la profecía es característico de la Cábala profético-extática de R. Abraham Abulafia, cuya influencia sobre Alemanno ya expusimos; véanse, más arriba, ns. 16-17.

[32] Las fuerzas espirituales son parte de las fuerzas utilizadas por la magia intelectual árabe y judía de la Edad Media. Véase Idel, «La interpretación mágica», págs. 76-78.

[33] Esta postura también parece influida por la concepción de Abulafia sobre el *Sefer Yeṣirah*, según la cual en el nivel exotérico el libro se refiere a las criaturas del mundo. Véase Idel, *Lenguaje*, pág. 56.

[34] Talmud de Babilonia, *Hagigah*, fol. 11b. La necesidad de estudiar el relato de la Carroza entre dos personas está quizás relacionada con el hecho de que el *Sefer Yeṣirah* no debía estudiarse en soledad. Véase más arriba el capítulo 2, par. 6; y, más adelante, el capítulo 15, n. 6.

[35] Ms. Moscú-Günsburg 140, fol. 251b. Sobre la posible relación entre una medicina y la creación del Golem, véase más adelante en este mismo capítulo.

[36] En otra exposición importante (Ms. París BN 849, fol. 25a), Alemanno describe la posibilidad de que un hombre completo emerja de modo natural en determinadas condiciones atmosféricas, al modo de *generatio aequivoca*. Véase, más adelante, par. 3.

[37] Véanse más arriba las citas de ns. 23 y 25.

[38] Véase el texto sin título en Ms. París BN 849, fol. 77a y fol. 124b.

[39] Ibíd., fol. 17b.

[40] Véase Idel, *Lenguaje*, pág. 158, n. 116.

[41] Véase más adelante el Apéndice I.

[42] El sistema cabalístico de Abulafia y las tradiciones asquenazíes casi no eran conocidas en España a fines del siglo XIII, mientras que estaban muy difundidas en Italia.

[43] Véase Idel, «El programa de estudio de R. Yoḥanan Alemanno» (citado en n. 10), págs. 307-308.

[44] Véase más arriba el fragmento indicado en n. 35.

[45] Sobre Alemanno como médico, véase Daniel Carpi, «R. Yehuda Messer León y su tarea médica», *Michael*, 1, 1973, págs. 290-291, 295-296 [en hebreo]; y también, más adelante, n. 89.

[46] Véase más arriba el fragmento indicado en n. 35.

[47] Véase Paul Krauss, *Jabir ibn Hayyan et la science grecque, Mémoire presentée à l'Institute d'Égypte*, vols. 4-5, 1942, págs. 104-105, 133.

[48] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 412.

[49] Véase *Koveṣ 'Al Yad* 1, 1885, pág. 48. En el texto impreso dice «Ben Sira» y no «Ben Sina» (Avicena). El editor de *'Igueret ha-Teshuvah* señaló que se trata de un error, e indica la versión correcta (ibíd., pág. 68). (Véase también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 412, n. 77; Scholem corrige el nombre a «Ben Sina»; quizá no advirtió la nota del editor en pág. 68.) También indica que el nombre dado al hombre artificial, «Ye i'el ben Uri'el», fue acuñado bajo la influencia del libro árabe *Ḥai Ibn Yaktan*. Dado que no hay en el texto mención de Avicena ni tampoco de su posible paralelo en la literatura hebrea del siglo XIII, Ibn Taufil, estimo que el nombre fue acuñado por R. Moshe Narboni, o quizás por el traductor anónimo de *Ḥai Ibn Yaktan* de Ibn Taufil, que sirvió de punto de partida al comentario de Narboni. En consecuencia, puede datarse la composición de *'Igueret ha-Teshuvah* a mediados del siglo XIV. Sobre la generación natural del hombre en las fuentes árabes medievales, véase Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden 1974, págs. 14, 103-120.

[50] El sustantivo que designa la combinación de los elementos proviene de la raíz *mzg*, en dos formas: *himazgut* e *hitmazgut*. La semejanza entre *Ḥai Ibn Yaktan* y el *Sefer ha-'Avodah ha-Nabatit* merece una investigación especial; véase, más arriba, n. 6.

[51] Compárese *'Igueret ha-Teshuvah*, pág. 64, donde los términos *shefa' 'elohi* y *tuv 'elion* significan el máximo bien. Véase también Hawi (citado en n. 49), pág. 231-239.

[52] Sobre este autor véanse Paul Oscar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, págs. 236-242; Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Piccino to Campanella*, Londres 1956, págs. 64-72.

[53] Lazarelli confunde un comentario al *Sefer Yeṣirah* con el *Sefer Yeṣirah* en sí. El mismo error cometieron investigadores que procuraron hallar el pasaje en las versiones conocidas del texto. Véase también n. 55.

[54] E. Garin, M. Brini, C. Vasoli y P. Zambelli (coords.), *Testi Umanistici su l'Ermetismo*, Roma 1955, pág. 68: «Item asserunt habraeorum magistri, Enoch in quodam suo libro de superiori et inferiori rege mentionem fecisse, et qui ambos uniret quotidie sibi disponi leatitiam desuper. Quod nihil aliud est mea sententia quam huius archanum misterij. Haabraam quoque in libro qui *Sepher Izira*, id est liber formationis, appelattur, docet sic novos formari homines; adeundum videlicet esse in desertum montem ubi iumenta non depascant, e cuius medio Adamam, id est terram rubram et virgineam esse veuendam, deinceps ex ea ponenda. Quod sic mea sententia est intelligendum: monti deserta

sunt divini sapienties, qui ideo deserti, nam vulgo despiciuntur, iuxta illud sapientiae: nos insensati vitam illorum extimabamus insaniam».

[55] «La imagen del Golem», págs. 405-406, n. 62.

[56] Walker, *Spiritual Magic* (véase n. 52), pág. 68. Véanse también Idel, *La experiencia mística*, págs. 158-159; y «Hermeticism and Judaism», págs. 68-70.

[57] Véase Scholem, *Origins*, págs. 309-364.

[58] Reuchlin no incluye la larga parábola que Scholem analiza en «La imagen del Golem», págs. 400-401. La pregunta es si Reuchlin decidió excluir la parábola, o si la misma ya había sido eliminada en el texto que Reuchlin copió. Es de destacar que, en la versión de la leyenda que figura en la introducción al *Comentario al Sefer Yeṣirah* atribuido a R. Sa'adyah Gaón (que se encuentra en manuscrito), la apariencia del hombre artificial es descrita con términos que recuerdan mucho a Reuchlin. Véase M. Steinschneider, «Pseudo-Saadias Commentar zum Buche Yezira», *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 19, 1892, pág. 83. Véase también Scholem, «La imagen del Golem», págs. 399-400. Aunque sea muy poco probable, Reuchlin podría haber tenido una copia del *Comentario sobre el Tetragrama* del círculo del *Sefer ha-'Iyun*. Véase más arriba el capítulo 5, n. 85.

[59] Véanse las fuentes reunidas por François Secret, *Johann Reuchlin, La Kabbale (De arte cabbalistica)*, París 1973, pág. 289, n. 197.

[60] Cap. 5, par. 10.

[61] Sobre este texto véase Scholem, *Origins*, pág. 321.

[62] Este término fue influido por la frase idéntica en Pico della Mirandola, *Opera Omnia*, Basilea 1572, págs. 108, 181. Para la fuente de Pico, véase M. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation», *JWCI*, 51, 1988, págs. 170-174.

[63] Es decir, R. Yehudah ben Bateirah.

[64] La versión de Reuchlin difiere esencialmente de su paralelo hebreo, donde la «voz» (*bat kol*) exige estudiar el *Sefer Yeṣirah* con otra persona, y no solamente estudiar el *Sefer Yeṣirah*.

[65] Véanse, más arriba, ns. 11 y 28; y, más adelante, n. 86.

[66] *Sentiens*: no hay paralelo a este detalle en las fuentes hebreas.

[67] Esta frase no figura en las fuentes hebreas. Compárese con el texto traducido en el capítulo 5, después de n. 84.

[68] *De Arte Cabbalistica*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, fols. 73-74.

[69] Véase más arriba el capítulo 5, par. 10.

[70] El único tema quizás ligado a esta tradición es la idea de que Jeremías transmitió una teoría esotérica a Platón en Egipto. Véase M. Idel, «La Cábala y la filosofía antigua», en M. Dorman y Z. Levi (coords.), *R. Isaac y Yehudah Abarvanel. Filosofía del Amor de Yehudah Abarvanel*, Haifa 1985, págs. 82-83, 104-105 [en hebreo].

[71] Véase especialmente la extensa exposición sobre la Cábala en *De Arte Cabbalistica*, fol. 6 (124): «Est enim Cabala divinem revelationis, ad alutiferam dei et formarum separatarum contemplationem traditae, symbolica receptio [...] Cabalici dicuntur». Véase también, ibíd., fol. 7 (125).

[72] Ibíd., fol. 13 (139). Ya en *De Verbo Mirifico* entiende Reuchlin que el Nombre Divino es un camino para alcanzar la unión entre el hombre y Dios, y al mismo tiempo es también un instrumento mágico; ello parece indicar la influencia de Abulafia. Véase

Charles Zika, «Reuchlin's *De Verbo Mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century», *JWCI*, 39, 1976, págs. 104-138, y esp. las págs. 106 y 111.

[73] *De Occulta Philosophia*, II, cap. 50. Véase F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-Londres 1964, pág. 136; y también Ruderman, *Kabbalah*, pág. 209, n. 59, quien señala la semejanza entre esta cita de Alemanno y su segundo texto en el manuscrito sin título París 849. Como señaló acertadamente Liebes en «Guematria», pág. 1321, existe un vínculo entre lo que dice Agripa y el Nuevo Testamento, Mateo 39 y Lucas 3, 8. En la traducción de Franz Delitzsch: «Y no penséis en vuestro corazón: "Abraham es nuestro padre", porque yo os digo que de estas piedras Dios puede hacer surgir hijos para Abraham». Pero Agripa, ciertamente influido por esta frase, responde a la pregunta retórica de modo diferente al que figura en el Nuevo Testamento. Mientras que en éste Dios es el único capaz de hacer que la piedras generen hijos para Abraham, Agripa atribuye un poder semejante al mago, a mi juicio continuando la tradición mágica judía. Como propone Liebes, nos hallamos ante la erección de una tradición mágica judía sobre una fuente cristiana, que constituye un ejemplo interesante de la Cábala cristiana.

[74] Yates, ibíd., pág. 137, n. 6, sostiene que la fuente de la ascensión en este texto es hermética, pero la referencia que da (ibíd., págs. 24-25) incluye un pasaje que menciona explícitamente que para ser mago es necesaria la ascensión.

[75] Véase, más arriba, n. 35.

[76] Véase F. Secret, *Johann Reuchlin* (citado en n. 59), pág. 289, n. 197.

[77] Mantua 1562.

[78] Véase, con todo, el material de R. Abraham Galante analizado más arriba, en el capítulo 5, par. 11.

[79] Véase *Kol Yehudah* dentro de *Sefer ha-Cuzarí* 4, 25, Varsovia 1880, fol. 46d-48a. Véase también, más arriba, n. 2.

[80] Véase, por ejemplo, la exposición de R. Yosef Shlomo Del Medigo en su *Maṣref ha-Ḥokhmah*, fol. 21a, donde cita tanto el comentario atribuido a *Rabad* como al Pseudo-Sa'adyah. Para el contexto de estas citas véase, más adelante, el capítulo 15, par. 2. Véase la glosa de R. Ya'akov Barukh a *Sha'ar ha-Ḥeshek* de Alemanno, fol. 31a-b.

[81] Sobre este autor véase Ruderman, *Kabbalah*.

[82] Véase más arriba, par. 3, la relación entre la creación de un hombre artificial y la ciencia natural en R. Yoḥanan Alemanno.

[83] Véase Ruderman, *Kabbalah*, pág. 113.

[84] Véase, más arriba, par. 6; Ruderman, ibíd.

[85] Ibíd., págs. 113-114.

[86] Sobre las criaturas nuevas, véanse, más arriba, ns. 11, 28 y 65.

[87] Ms. Oxford 1305, fol. 243b-244a.

[88] Cf. Yagel, *Beit Ya'ar ha-Levanon*, Ms. Oxford 1303, fol. 41a, donde menciona el *Sefer Petaḥ Tikvah*, el nombre que aparece en la primera página del texto sin título de Alemanno.

[89] *Bat Sheva'*, Ms. Oxford 1306, fol. 85b. Compárese también con el tono enfático de otro pasaje del mismo texto, cuando defiende el sistema del *Sefer Yeṣirah* sosteniendo que el mismo trata de leyes naturales y no demoníacas, como aducían algunos sabios. Véase *Beit Ya'ar ha-Levanon*, Ms. Oxford 1303, fol. 45a, y el análisis de Ruderman sobre este tema en *Kabbalah*, págs. 114-117. En relación con esto es importante

mencionar la postura de Yagel: quien es erudito en ciencias naturales debe también ser médico; véase Ruderman, ibíd., págs. 110, 112. Una de las fuentes de dicha postura puede ser Marsilio Ficino; véanse Yates, *Giordano Bruno*, págs. 150-151; Pagel, *Paracelsus*, pág. 218.

[90] Ms. Oxford 1301, fol. 47a. Es probable que exista aquí alguna influencia de R. Meir ibn Gabay, que será tratado más adelante.

[91] Sobre este punto véanse Yates, *Giordano Bruno*, págs. 96-99; Idel, «Ramón Lull» (citado en n. 62), págs. 170-174; y Zika, *Reuchlin* (citado en n. 72), pág. 125.

[92] Ms. Oxford 1303, fol. 47b.

[93] Parte III, cap. 67, Jerusalén 1973, fol. 110b. Es extraño que este pasaje haya escapado a la atención de los investigadores del Golem. Véase Roland Goetschel, *Meir Ibn Gabbai. Le discours de la Kabbale Espagnole*, Lovaina 1981, pág. 95. Para otro análisis del pasaje de *Sanedrín*, véase ibíd., fol. 57b, ya analizado más arriba en el capítulo 9.

[94] Una postura similar fue manifestada por R. Jacob Emden en su *Mitpa at Sfarim*, Lvov 1871, pág. 69: «La ciencia natural de los gentiles es un ropaje tosco y grueso del relato de la Creación, que es la fruta escondida y la esencia misma del tema, y la ciencia natural de los filósofos se ocupa de las cáscaras externas que se tiran porque no son comestibles y no son gratas al inteligente, porque no consiguen ver sino lo accidental [...]. Porque Dios postuló ante todo la verdadera ciencia divina, que se ocupa sólo de la parte interior y esencial, por eso ella sola es llamada [sabiduría] práctica, porque [posee] el poder de generar de hecho criaturas nuevas [...], como Rava que creó un varón y R. Ḥ[ananiah] y R. O[shaiah] que crearon un ternero de tres años y lo comieron, y lo menor en ellos era resucitar a los muertos, junto con otros milagros que realizaron». Véase también *Birat Miqdal 'Oz* de Emden, Jitomir 1874, fol. 25a-b.

[95] Véase más adelante el capítulo 15, par. 2.

[96] Cap. 7, fol. 24a-25b.

[97] Ibíd., fol. 24a-b.

[98] *Shomer 'Emunim*, Jerusalén 1965, pág. 9.

[99] Véase M. Idel, «La interpretación mágica y neoplatónica», y «Major Currents in Italian Kabbalah», en *Italia Judaica*, Roma 1986, págs. 243-262; y «Differing Conceptions», págs. 155-200.

[100] Véase también M. Idel, «Universalism and Particularism in Kabbalah: 1480-1650», en David Ruderman (coord.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, Nueva York-Londres 1992, págs. 324-344; y «Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism», en J. Neusner, P. Fletcher y E. Frerichs (coords.), *Religion, Science and Magic*, Nueva York 1989, págs. 82-117.

[101] Véanse R. S. Westman y J. E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Ángeles 1977; Brian Vickers (coord.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press 1986; Charles Schmitt, «Reappraisals in Renaissance Science», *History of Science*, 16, 1978, págs. 200-214.

[102] Véanse Scholem, «La imagen del Golem», pág. 418; W. A. Schultze, «Der Einfluss die Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More», *Judaica*, 23, 1967, pág. 88: «Der Homunculus des Paracelsus ist eine Variante dieses Golem»; Pagel, *Paracelsus*, pág. 215: «It is a Jewish-Gnostic idea that seems to have inspired Paracelsus' speculations on the "Homunculus" – the idea of the "Golem"».

[103] Véase Pagel, ibíd., pág. 117; y también Scholem, «La imagen del Golem», pág. 418, donde destaca las diferencias entre el homúnculo y el Golem en este punto.

[104] En «The Idea of the Golem» (*On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York 1969, págs. 158-204), Scholem habla de las innovaciones de R. Nisim Gerondi a *Sanedrín*, fol. 65b, entendiendo que el texto trata de la creación del Golem mediante un alambique. Pero la referencia de Scholem es errónea; en realidad se trata de *Sanedrín*, fol. 67b, donde no se menciona en absoluto al Golem. La formulación cautelosa de Scholem en la versión hebrea del artículo demuestra que tuvo conciencia de su error. Véase «La imagen del Golem», págs. 417-418, donde, aunque indica que R. Nisim habla del folio 67b, no modifica su opinión y continúa considerando el texto como si tratara de la creación por medio de un alambique. Pero un examen minucioso del texto muestra que el término *kli*, que para Scholem es «alambique», no es sino un instrumento utilizado en las actividades mágicas. Ése es su significado en el pasaje talmúdico, y también en el de R. Nisim. La suposición de que se trata de un alambique se basa, pues, en una interpretación carente de base textual. Compárese con el comentario de R. Nisim al *responsum* atribuido a Naḥmánides, n. 283, citada también por R. Shlomo ibn Adret en su *responsum*, II, n. 413. Puede ser que esa respuesta sea la fuente de la tradición de R. Nisim. Sobre la hipótesis de que Alemanno aconseja utilizar el alambique para crear el Golem, véase nuestra exposición más arriba.

[105] *Paracelsus*, pág. 216, n. 52. Las pruebas aducidas por Pagel en su parágrafo sobre la influencia de la Cábala en Paracelso (págs. 213-217) reflejan quizás un vago conocimiento del pensamiento cabalístico de éste, pero no constituyen una evidencia sólida de que haya conocido técnicas relacionadas con el Golem. Sobre otros vínculos entre Paracelso y los judíos en el ámbito de la alquimia, véase Raphael Patai, *The Jewish Alchemists*, Princeton 1994, págs. 289-290.

12. R. Moisés ben Jacob Cordovero

[1] Véase más arriba el capítulo 7, par. 5.

[2] *Pardes Rimonim*, I, fol. 50b-50c, portal 24, cap. 10.

[3] «La imagen del Golem», pág. 416; véase también Scholem, *Kabbalah*, pág. 353.

[4] *Pardes Rimonim*, portal 24, cap. 10, fol. 50b. Véase también Yosef Ben-Shlomo, *La teología de Moisés Cordovero*, Jerusalén 1965, págs. 188-289 [en hebreo].

[5] Véase *Sefer 'Or ha-Hamah*, I, fol. 64d. Cf. la afirmación de Cordovero en *Pardes Rimonim*, fol. 50c: «No existe en este mundo cosa alguna sobre la que no sean emanados desde lo alto influjo y luz». Véase también, más arriba, el capítulo 9, n. 23.

[6] Sobre la gran cadena del ser en fuentes judaicas véase David Blumenthal, «Lovejoy's Great Chain of Being and the Medieval Jewish Tradition», en P. y M. Kuntz (coords.), *Jacob's Ladder and the Tree of Life*, Nueva York 1986, págs. 179-190.

[7] Véase *Pardes Rimonim*, II, fol. 50c, donde dice que también los elementos son jerarquizados según «la luz de la vitalidad superior que desciende sobre ellos».

[8] Sobre la facultad espiritual inferior (*ṣelem*) en el sistema de Cordovero, véase más adelante el Apéndice I.

[9] Debe destacarse que Cordovero acepta la noción de que el hombre fue creado por

medio de las 22 letras y 231 combinaciones, y que puede ser destruido invirtiendo las combinaciones; pero no indica una relación de todo ello con el Golem. Véase la cita que hace R. Abraham Azulai de sus palabras, en *'Or ha-Ḥamah*, I, fol. 62c. Sobre la atracción del influjo hacia el embrión por el padre en el momento de la concepción, véase *Pardes Rimonim*, portal 20, cap. 1, fol. 89c.

[10] Ms. Jerusalén-Biblioteca Nacional, 8° 2646, fol. 42a; y Ms. Jerusalén 4° 10, fol. 45a. Versión impresa, Jerusalén 1989, págs. 176-177.

[11] Ms. Jerusalén 4° 10, fol. 40a. Esta concepción refleja visiblemente la de Abulafia. El proceso de descenso de las letras del nivel intelectual al espiritual, es decir astral, y de allí al nivel terreno, constituye un diseño resumido del proceso de la emanación; las letras ayudan a entender cómo se conformó una pluralidad de luces a partir de una sola luz. En este punto Cordovero menciona la posibilidad de que un hombre sea creado a partir del polvo, contra los que sostienen que un hombre es sólo creado a partir de otro; a continuación se refiere al pasaje del tratado *Sanedrín*. Vale la pena indicar que según Cordovero solamente las vocales apuntan a las fuerzas supremas, y de allí desciende el influjo para crear lo que se quiere crear, por lo que solamente el secreto de las vocales puede garantizar una creación perfecta. Véase el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de Cordovero, Ms. Jerusalén 8° 2646, fol. 11b. La fuente de esta noción está en el *Zohar*, I, fol. 15b; véase también Wolfson, «Anthropomorphic Imagery», pág. 171, n. 125.

[12] *Pardes Rimonim*, II, fol. 50c.

[13] Ibíd., portal 21, cap. 2; II, fol. 98a. Compárese con lo que dijimos más arriba en el capítulo 10, par. 4.

[14] Véase más arriba el capítulo 7, par. 4.

[15] *Pardes Rimonim*, II, fol. 50c.

[16] *'Asis Rimonim*, fol. 63b.

[17] Véase *Ḥesed le-Avraham*, Lvov 1863, fol. 26b.

[18] Véase el texto de *Pardes Rimonim* analizado en Idel, *Comentarios a la Cábala profética*, págs. 183-184.

[19] Véase *Ḥesed le-Avraham*, fol. 26a-26b. Véase también la importante elaboración de Azulai sobre el Golem en su comentario al *Zohar*, *'Or ha-Ḥamah*, más arriba, en el capítulo 5, par. 11.

[20] Véase más adelante el capítulo 13.

[21] Véase *Savarei Shalal*, impreso junto con *Penei David*, Jerusalén 1965, fol. 120d-121b.

[22] *Shem ha-Gdolim*, véase más adelante el capítulo 17, ns. 1 y 24.

[23] Véase, más adelante, n. 25.

[24] Véase *Birkei Yosef 'al Shulhan 'Arukh*, *'Oraḥ Ḥaim*, par. 55, y sus innovaciones en *Mar'it 'Ayin*, Jerusalén 1960, fol. 77b.

[25] Pese a ello, cita el *Ḥesed le-Avraham* en esa misma página.

[26] Véase *Medaber Kedemot*, letra *yod*, par. 27.

[27] Esta interpretación de este verso aparece en idéntico contexto en las adiciones de R. Jacob Barukh al libro *Sha'ar ha-Ḥeshek* de R. Yoḥanan Alemanno, fol. 31b.

[28] *Savarei Shalal*, fol. 120d-121b.

[29] Véase más adelante el capítulo 13.

[30] Véanse más adelante el capítulo 13 y el Apéndice III.

[1] Véase Scholem, «La imagen del Golem», págs. 422-423. Sobre R. Eliyahu como mago, véase *Shem ha-Guedolim* de R. Ḥayim Iosef David Azulai, letra A, 163, y, más adelante, n. 24.

[2] Scholem, ibíd.

[3] Véase más arriba el capítulo 12.

[4] Véase más arriba el capítulo 5, par. 8, n. 58.

[5] Gn 2, 7.

[6] Véase más arriba el capítulo 5, par. 9, n. 66.

[7] Gn 2, 3.

[8] El autor cita aquí el pasaje del tratado *Sanedrín*, fol. 65b.

[9] Ms. Oxford 1309, fol. 90b-91a.

[10] Me propongo dedicar un estudio separado a este voluminoso tratado, totalmente ignorado por la investigación.

[11] Véase más arriba el capítulo 5, par. 9.

[12] Véase, por ejemplo, Ms. Oxford 1309, fol. 67a: «Él forma luz y crea oscuridad, luz mediante la forma (*ba-ṣurah*) y oscuridad mediante la materia (*ba-golem*)».

[13] Scholem, «La imagen del Golem», págs. 419-420.

[14] Scholem, «La imagen del Golem», págs. 416-417.

[15] En el margen de la página citada hay una adición manuscrita del autor, en la que se refiere al nombre colgado del cuello del Golem: «Hay quienes dicen que estaba escrito en su frente y finalmente [R. Eliyahu] borró la *'alef* y quedó *met* (muerto)». Parece que, ya concluida la redacción del texto, supo el autor de otra tradición, que recuerda la versión posterior de la leyenda de R. Eliyahu y el Golem, en la cual la palabra *'emet* estaba escrita en la frente de la criatura, y no colgada de su cuello como amuleto. Efraim Yaakov llamó mi atención sobre un relato vinculado a un caso de calumnia de sangre ritual en el Yemen, en el que R. Yeḥi' resucitó a un príncipe asesinado para que declarara quiénes fueron sus verdaderos homicidas y salvara de ese modo a los judíos. La formulación recuerda tanto los relatos del Golem como la *Meguilat A ima'aṣ*: «Escribió en un trozo de papel la palabra *'emet* y la adhirió a la frente del muerto. Y he aquí que éste se levantó sobre sus pies, vivo como lo fuera antes, en alma y espíritu y lengua hablante [...], y el rabino borró la *'alef* de la palabra *'emet* y quedó muerto y cayó a tierra y volvió a su estado anterior» (*Sefer Keter Yosef ha-Sadik*, editado por Yosef ben Aharon Ḥasid, Jerusalén 1955, pág. 57).

[16] *Responsa* (Fürst 1767), I, fol. 39b, n. 93 [en hebreo]. Sobre este texto véase también, más adelante, el capítulo 14, y n. 23 de este mismo capítulo. Sobre el tratamiento del tema del Golem por este sabio véase Byron L. Sherwin, «The Golem, Zevi Ashkenazi, and Reproductive Biology», *Judaism*, 44, 1995, págs. 314-322.

[17] Esta frase recuerda la descripción midráshica del Hombre Primordial en tanto creado por las manos de Dios. Véase *Pesikta' Rabbati* (Viena 1880), fol. 190a; y, más adelante, el capítulo 14, n. 26. Véase también, más arriba, el capítulo 2, n. 11.

[18] Véase *Meguilat Sefer*, edición de D. Kahana, Varsovia 1897, pág. 4 [en hebreo]. Véase Scholem, «The Idea of the Golem», *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York 1969, pág. 201.

[19] *She'elot Ya'aveṣ*, Lemberg 1884, parte 2, fol. 28a, n. 82.

[20] Sobre este mitologúmeno véase el Talmud de Babilonia, tratado *Ḥagigah*, fol. 12a; y más arriba el capítulo 10, par. 3.

[21] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 422, n. 108.

[22] Ibíd., pág. 422. Scholem destaca el rol de los poderes telúricos despertados por la «magia de la tierra». Pero no queda claro cómo se activaron esos poderes justamente cuando se relata que el Nombre Divino los está frenando, y desaparecieron precisamente cuando el nombre fue eliminado del Golem. En mi opinión, la expansión está conectada con el Nombre Divino, o, como alternativa, con la palabra *'emet*. Véase más adelante el Apéndice III.

[23] Véase más adelante el capítulo 14, pars. 7-9; véase también, en el próximo capítulo, nuestra lectura de R. Ṣadok ha-Kohen y R. Gershom Leiner.

[24] Véase también las pruebas de R. Ḥayim Azulai en *Shem ha-Guedolim*, A, 163, quien cita al hijo de R. Efraim, descendiente de R. Eliyahu en el siglo XVII, y uno de los antepasados de R. Ṣevi. Azulai aduce que sus palabras están respaldadas por las tradiciones relacionadas con R. Eliyahu.

14. El Golem en la Ley judaica (*Halakhah*)

[1] Véase E. E. Urbach, *La Halakhah*, Givataim 1989 [en hebreo].

[2] Moshe Silberg, *Principia Talmudica*, Jerusalén 1964, págs. 24-25 [en hebreo].

[3] Véase más arriba el capítulo 4. [El *Posek Halakhah*, término que traduzco como «legista», es tanto un versado en la Ley judaica como una persona con autoridad para promulgar nuevas leyes. *(N. de la T.)*]

[4] Véase más adelante el capítulo 15, par. 3.

[5] Véanse, por ejemplo, los *Ḥidushim* de R. Nisim Gerondi sobre *Sanedrín*, fol. 67b, y, más adelante, n. 15.

[6] Véase Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, págs. 62-129; ídem, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londres 1979, págs. 23-28.

[7] Véase Idel, «La interpretación mágica», págs. 197-215.

[8] Ibíd., pág. 201; Idel, «Differing Conceptions», pág. 175, n. 178.

[9] Véase Yates, *Giordano Bruno*, págs. 130-143; y *The Occult Philosophy* (citados en n. 6), págs. 37-47.

[10] Véase Idel, «El programa de estudio de Yoḥanan Alemanno», *Tarbiṣ*, 48, 1978, págs. 321-330 [en hebreo].

[11] Véase Idel, «La interpretación mágica», págs. 202-210.

[12] Yates, *Giordano Bruno* (citado en n. 6), págs. 156-168; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficcino to Campanella*, Londres 1958; Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, Londres-Chicago 1987, págs. 144-175.

[13] Para la posición de Yagel sobre la cuestión del Golem véase más arriba el capítulo 11, par. 8.

[14] Véase Ruderman, *Kabbalah*, págs. 110-114, 117.

[15] Véase R. Yeruḥam ben Meshulam de Provenza, *Sefer 'Adam ve-Ḥavah*, Venecia 1553, sendero 17, par. 5, fol. 159cd. R. Yeruḥam identifica la disciplina que se ocupa de

las operaciones demoníacas con las operaciones realizadas mediante las técnicas del *Sefer Yeṣirah*, basándose en algunas fuentes cuyos nombres no menciona (ibíd.). Aparentemente se refiere a la exposición incluida en *Tur 'al Yoreh De'ah*, par. 179, cuyo autor considera que el uso de demonios para obtener ciertos resultados es totalmente lícito. Esta postura no es excepcional en la historia de la *Halakhah*; véanse, por ejemplo, los *Responsa* de Naḥmánides, n. 138; los *Responsa* de R. Salomón ibn Adret, n. 413, y los *Ḥidushim* de R. Nisim Gerondi sobre *Sanedrín*, fol. 67b. Algunas fuentes nombran a sabios asquenazíes que emplearon demonios. Parece que los legistas mencionados consideraron el uso de demonios como una actividad natural, semejante al empleo de las fuerzas naturales inherentes a las letras del alefato, siguiendo el *Sefer Yeṣirah*. Yagel conocía esas nociones de magia, y pudo sostener con mayor facilidad el vínculo entre la magia natural y la magia demoníaca. Sin embargo, es necesario señalar que los aspectos negativos y perjudiciales de la magia no se asemejan en nada a la imagen aterradora que caracteriza el mundo de los demonios en la cultura cristiana medieval. Compárese, sin embargo, la concepción infernal del *Zohar*, donde la magia es descrita como culto satánico. Scholem ya distinguía, y con razón, entre la magia del *Sefer Yeṣirah* y la del *Zohar*; véase «La imagen del Golem», págs. 396-397.

[16] Véase el comentario de Rashi al tratado *Sanedrín*, fol. 65 b y 67b.

[17] Véase *Beit Yosef* sobre el *Tur, Yoreh De'ah*, par. 179. A comienzos del siglo XIV, el *Tur* mismo desaprobó el uso de operaciones demoníacas. A mediados del siglo XV en Oriente, Karo adoptó parcialmente la posición de R. Yeruḥam, que consideraba lícitas dichas operaciones. Vale la pena destacar que ese cambio coincidió con el comienzo de las persecuciones contra la hechicería en Europa.

[18] Véase más arriba, en el capítulo 11, el texto indicado en n. 90.

[19] Véase más arriba el capítulo 11, par. 1.

[20] Ruderman, *Kabbalah*, pág. 118; también, más arriba, el capítulo 11, par. 8.

[21] Véase R. Ṣevi Hirsh Shapira de Munkacs, *Darkei Teshuvah*, Vilna 1892, fol. 38a [en hebreo].

[22] La palabra hebrea que aparece es *zikni*, «mi anciano», generalmente entendida como «mi abuelo»; pero dado que el Ḥakham Ṣevi nació en 1660 y R. Eliyahu murió en 1583, es probable que se tratara de su bisabuelo.

[23] Lv 22, 32.

[24] 2 Sm 21, 8.

[25] Talmud de Babilonia, *Sanedrín*, fol. 19a.

[26] Véase el comentario de Rashi a Gn 6, 9, basado en *Génesis Rabbah* 30:1; compárese con la nota en Sherwin, *The Legend of the Golem*, pág. 21; y, más arriba, el capítulo 13, n. 17.

[27] Gn 9, 6; y, más adelante, n. 48.

[28] *Responsa*, Fürth 1767, parte I, n. 93, fol. 39b.

[29] Por el momento, no tengo explicación para el hecho de que precisamente estos dos legistas hayan sido los primeros en ocuparse de este tema en el marco de la *Halakhah*.

[30] Cf. Talmud de Babilonia, *Yebamot*, fol. 113a.

[31] Sobre este pasaje véase más arriba el capítulo 12, par. 2.

[32] Sobre este pasaje véase más arriba el capítulo 13.

[33] *She'eilot Yaveṣ*, Lemberg 1884, parte II, fol. 28a., n. 82.

[34] No he hallado pruebas de este aserto en la literatura rabínica.

[35] *Yehudah Ya'aleh*, Lemberg 1893, parte I, fol. 10b, n. 26. Entre los libros aludidos por Asud puede figurar *Ḥesed le-Avraham* de R. Abraham Azulai (véase más arriba el capítulo 12), fol. 5a, n. 8.

[36] *Sefer ha-Torah ve-ha-Miṣvah*, Jerusalén s/f, vol. 1, fol. 36c.

[37] *Mo'adim u-Zemanim*, Jerusalén 1971, vol. IV, pág. 139, n. 319. Sternbuch observa que el verbo «hacer» en la construcción «y el ternero que hizo» (Gn 18, 8) indica la creación por medio del *Sefer Yeṣirah*. Véase más arriba el capítulo 2, n. 55.

[38] *Ḥalam li*, como verbo factitivo: «me hizo soñar». Ese uso irregular del verbo indicaría el deseo del autor de darle a su sueño mayor credibilidad, al vincularlo con una entidad objetiva que lo provocó; véase Liebes, «Guematria», pág. 1322.

[39] Creo que hay aquí un error y que el Ḥakham Ṣevi se refiere a otra respuesta. Véase *Responsa* de R. Salomón ben Abraham ibn Adret, vol. I, n. 410, que trata de la creación del ternero en la víspera del Shabat. El pasaje fue citado varias veces en relación con el Golem; por ejemplo, R. Yehudah Muscato, *Kol Yehudah*, y R. Yosef Del Medigo, *Miṣraf ha-Ḥokhmah* (analizado más arriba, en el capítulo 11, par. 7). Además, en la Respuesta 413 hay varias referencias a pasajes sobre magia en *Sanedrín*.

[40] Lv 22, 27.

[41] Véase más adelante el capítulo 15, par. 3.

[42] Aquí figura una sigla cuyo sentido no me es claro.

[43] Véase más arriba el capítulo 12, par. 2.

[44] Véase su comentario a *Sanedrín*, fol. 65b.

[45] Compárese con Job 31, 2. Este versículo es considerado la prueba de que el alma judía emana de la plenitud divina. Véase también, más adelante, el capítulo 17, par. 10.

[46] Véase *Tan uma, Balak*, par. 9.

[47] Gn 9, 6. Véase más arriba, y n. 27.

[48] Véase más arriba el capítulo 9, par. 4.

[49] Éx 14, 2 y ss.

[50] Aquí se considera al Golem capaz, en principio, de poseer algún grado de conciencia de la existencia del Creador, como puede ocurrirle a un niño pequeño. Véase el Talmud de Babilonia, *Berakhot*, fol 48a. Esta descripción de cierta conciencia religiosa se refleja quizás en los supuestos que hallamos en la versión de R. Yudel Rosenberg, es decir que el Golem posee un nivel de baja comprensión espiritual; véase *Nifla'ot ha-Maharal*, pág. 21, n. 4.

[51] *Kuntres Divrei Ḥalomot*, última parte del tratado *Resisei Lailah*, Lublin 1903, fol. 91d-92c.

[52] Cf., por ejemplo, su propia exposición de temas que le fueron revelados en un sueño, en *Divrei Torah*, Munkacs 1930, tercera versión, fol. 48c.

[53] *Divrei Torah*, cuarta versión, fol. 75cd.

[54] *Sidrei Tehorot, Ohalot*, Josefow 1873, fol. 5a.

[55] *Mishnah, Kilayim* 8:5. Algunos comentaristas explican *'adnei* como plural de *'adam*, «hombre». Sobre esta frase véase Daniel Sperber, «Varia Midrashica», *REJ*, 129, 1970, págs. 89-92 .

[56] La noción de que cada hombre es un mundo entero ya figura en la literatura hebrea antigua; véase, por ejemplo, *'Avot de-Rabi Natan*, versión A, cap. 31, edición de S. Schechter, fol. 46a.

[57] Véase más arriba el capítulo 9, par. 1.

[58] Véase la respuesta de R. Ṣadok ha-Cohen a R. Gerschom Leiner al final de los *Responsa* del primero, *Takanot ha-Shavim*, Bnei Berak 1967, págs. 85-87 [en hebreo].

[59] Véase *Nifla'ot ha-Maharal*, pág. 73, n. 13.

[60] Véase más adelante el capítulo 15, par. 3.

[61] *Kerem Ḥemed, Responsa sobre 'Orah Ḥayim*, Livorno 1869, par. 3, fol. 4d-5a [en hebreo]. Este volumen de *Responsa* fue publicado por la imprenta de Eliyahu ben Amozegh, cuya actitud decididamente positiva hacia la Creación del Golem mediante las técnicas del *Sefer Yeṣirah* fue mencionada más arriba, en el capítulo 4.

[62] Véase, por ejemplo, *Zohar* 3, fol. 216b, y una larga serie de fuentes cordoverianas, como *Sefer Shi'ur Komah*, Varsovia 1883, fol. 18ab.

[63] Véase más arriba el capítulo 3, par. 2.

15. Golem y sexo

[1] Véase Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, vol. I, Nueva York 1986, págs. 208-209.

[2] *Sanedrín* 22b. La afinidad entre los términos *golem* y *kli* aparece también en textos teosóficos que relacionan al Golem, en tanto Hombre Primordial, con las vasijas de la emanación divina; véase más arriba el capítulo 10.

[3] Véase, por ejemplo, el Talmud de Babilonia, *Ḥulin*, fol. 24ab. Sobre este tema, y especialmente el argumento basado en las elaboraciones talmúdicas para sustentar la posibilidad de que en realidad el vocablo *golem* signifique allí «hombre artificial», véanse las interesantes afirmaciones de Liebes, «Guematria», págs. 1313-1314.

[4] Cf. Is 54, 5; *Sanedrín*, fol. 22b.

[5] Sobre este autor véase Isaac Barzilai, *Yoseph Shlomo Delmedigo, Yashar of Kandia*, Leiden 1974.

[6] Véase, más adelante, n. 21.

[7] La única semejanza significativa entre ambos textos es que los dos incluyen el motivo de la denuncia.

[8] Varsovia 1893, cap. 7, fol. 25a. Liebes propone otra lectura en «Guematria», págs. 1314-1317, según la cual la cita de Del Medigo trata en realidad de un Golem concreto, es decir, de un antropoide femenino, creado mediante combinaciones de letras. Pero el hecho de que el pasaje citado mencione que Ibn Gabirol redujo la «mujer» a «trozos de madera» resulta, a mi juicio, decisivo. Liebes sostiene (pág. 1315) que la función de dicho detalle en el relato es prevenir la acusación de que el hacedor de la mujer mantiene con ella –según entiende Liebes– relaciones sexuales, y de ese modo salvar a Ibn Gabirol de un castigo legal. Es decir, Liebes piensa que esta mujer fue creada como todos los demás antropoides de la tradición judía, y que su desarticulación en trozos de madera no fue sino una argucia. Se trata de una hipótesis que supone que la palabra «servía» alude a relaciones sexuales –interpretación posible pero no forzosa–. Sin embargo, me parece imposible adaptar esa interpretación al texto literal, ya que el mismo dice explícitamente: «Y la volvió a su estado anterior de trozos y bisagras de madera con las que fue construida». Esta frase unívoca nos dice que el «estado anterior» de la mujer, es decir, el punto de partida, consistió en trozos y bisagras de madera. Según esta clara aseveración, no estimo la posi-

bilidad de tomar en cuenta las propuestas de Liebes para este pasaje, las cuales suponen un papel erótico oculto de la mujer artificial. Por supuesto, esto no significa que los delatores no hayan podido suponer, como Liebes, que se trataba de una mujer de carne y hueso o de una mujer estilo «Golem», que «servía» sexualmente al legendario Ibn Gabirol. Pero lo que nos dice el narrador anónimo en ese pasaje sobre Ibn Gabirol –y creo que se trata de una ficción evidente– es que creó un autómata, a imagen del mecanismo del legendario trono de Salomón. De hecho, no parece necesario identificar al Ibn Gabirol del cuento con el Ibn Gabirol histórico, si bien éste se interesó en el *Sefer Yeṣirah*. No puedo, por supuesto, rechazar la posibilidad de que una lectura erótica del escrito de Del Medigo figure en alguna fuente que se me haya escapado, y que haya sido conocida por el escritor S. Y. Agnón, tal como sugiere Liebes (pág. 1315).

[9] Préstese atención a que este autor indica Asquenaz como el centro de las prácticas del Golem y sus misterios.

[10] Véase Yehuda Liebes, «El uso del *Sefer Yeṣirah* por R. Salomón Ibn Gabirol y comentario al poema "Te amo"», en J. Dan (coord.), *Los comienzos del misticismo judío en la Europa medieval*, *JSJT*, 6, Jerusalén 1988, págs. 104-105 [en hebreo]. Liebes considera a la criada de Ibn Gabirol «un Golem propiamente dicho». Su naturaleza mecánica fue destacada por Leopold Dukes, en su libro *Literaturhistorische Mitheilungen über die Aeltesten Hebraischen Exegeten, Grammatiker und Lexicographen*, Stuttgart 1844, pág. 177, quien correctamente compara a la sirvienta de Ibn Gabirol con el legendario criado de Alberto Magno; también por Solomon Rubin, quien se interesó en el aspecto mecánico del Golem de Ibn Gabirol en su libro *Ma'aseh Ta'atu'im*, Viena 1887, pág. 118 [en hebreo].

[11] Cf. Liebes, ibíd.

[12] No conozco un paralelo a la sirvienta de Ibn Gabirol en la literatura más temprana.

[13] Liebes, ibíd., pág. 105. Una lectura «romántica» del texto se halla en un cuento de S. Y. Agnón, «Ido y Einam» (mencionado por Liebes, ibíd., pág. 104). Allí las «autoridades» se encarnan en un rey que se enamora de la autómata de Ibn Gabirol; véase Liebes, «Guematria», pág. 1315.

[14] Véase el material relevante reunido por R. Menaḥem Kasher en *Torah Shlemah*, Nueva York 1948, vol. VI, págs. 1394-1396.

[15] La problemática de las relaciones sexuales de los hermanos de José es muy complicada para ser desarrollada aquí. Ya en el *Midrash* hallamos la tradición según la cual cada uno de ellos tuvo una hermana melliza a la que desposó, para hallar alternativa a las mujeres cananeas. Se trata de una transgresión explícita de la prohibición del incesto que se promulgaría más tarde y que figura en la Torá, y además contradice el sentido literal del relato bíblico, según el cual Yehudah se casó con una mujer cananea.

[16] Esta historia sigue la tradición talmúdica según la cual Abraham transmitió a los hijos de sus esposas los Nombre Divinos puros, y a los de sus concubinas los nombres de lo impuro. Véase *Sanedrín*, fol. 91a. Véase también Idel, «La idea de la Torá», pág. 28, n. 20; y el texto de un discípulo anónimo de Abraham Abulafia, *Sefer Sha'arei Sedek*, comentado en Idel, *Lenguaje*, pág. 17. Compárese también la postura de R. Yehudah ha-Levi en su *Cuzarí*, IV, 25, según la cual el estudio del *Sefer Yeṣirah* debe hacerse en círculos restringidos y en condiciones especiales (no especificadas), que entiendo están relacionadas con restricciones esotéricas. Véase más arriba el capítulo 9, n. 34.

[17] La creación artificial del ternero incluye dos operaciones diferentes: la primera, el uso del *Sefer Yeṣirah*, aparentemente la combinación de las letras del alefato; la segunda, la combinación de los Nombres Divinos. Esta distinción corrobora la existencia de dos etapas en la creación del Golem, como ya expusimos en relación con R. Eleazar de Worms y R. Abraham Abulafia.

[18] El estatus especial del ternero recuerda su descripción como animal que no es considerado «carne», tal como lo veía el *Malbim*. Véase más arriba el capítulo 14, par. 6.

[19] Véase R. Eleazar de Worms, *Comentario al Sefer Yeṣirah*, fol. 5b.

[20] A diferencia de la creación del ternero, en la exposición sobre la creación de la hembra desaparece la distinción entre las dos etapas técnicas, la que involucra las letras y la que involucra los nombres. Véase, más arriba, n. 17.

[21] *Shnei Lu ot ha-Brit, Torah she-bi-Khtav*, sección *Va-Yeshev*, vol. III, Jerusalén 1969, fol. 65a. Este pasaje parece ser la fuente de la observación de R. Yosef Barukh (el editor de *Sha'ar ha-Heshek* de R. Yoḥanan Alemanno), quien afirma que existen pruebas de una transmisión de la técnica de combinación de letras a través de las tribus, tal como figura en los «libros». Este comentario sigue inmediatamente a la mención de la preparación y consumo del ternero, como se los describe al final del *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef ben Shalom Asquenazí, por lo que entiendo que se está refiriendo aquí al *Shelah*. Véanse *Sha'ar ha-Heshek*, fol. 31b; y Yehudah Mosheh Petaya, *Sefer Keter Sadik*, Jerusalén 1981, págs. 132-133.

[22] La raíz *til* merece un estudio aparte. Véase, mientras tanto, Aharon Mirsky, *La poesía litúrgica*, Jerusalén 1990, págs. 484-487 [en hebreo].

[23] Véase *Darkei Teshuvah*, Vilna 1892, fol. 38a, analizado más arriba, en el capítulo 14.

[24] Carta 5, n. 17, par. 12, Jerusalén 1962, fol. 21d.

[25] No conozco ningún texto anterior que vincule mujer y Golem. Véase, más arriba, n. 12.

[26] Lv 22, 32.

[27] Véase *Nifla'ot ha-Maharal*, pág. 74, par. 19.

[28] Ibíd., pág. 71, par. 1.

[29] Ibíd., pág. 72, par. 9. Véase también, más arriba, el capítulo 3, par. 3.

[30] Véase también Scholem, «La imagen del Golem», págs. 417-418.

[31] El cabalista distingue aquí entre *ṣelem*, concebido como una facultad espiritual menor, y *dmut*, presentado como la esencia del ente humano.

[32] Ms. Nueva York-JTS 838, fol. 35b; Scholem, «La imagen del Golem», pág. 414.

[33] Scholem, ibíd.

[34] Véase, más adelante, n. 37.

[35] Véase Job 33, 6.

[36] *Sefer ha-Brit*, Brunn 1799, fol. 95b; 2.ª ed., Vilna 1897, fol.89b; véase también ibíd., fol. 139b.

[37] *Nifla'ot ha-Maharal*, pág. 72, par. 9.

[1] Is 44, 7.

[2] Véase *Midrash Tehilim*, ed. de S. Buber, pág. 37; también Scholem, *Elementos*, pág. 44.

[3] Sobre este tema véase Idel, «La idea de la Torá», págs. 52-56.

[4] Idel, *Comentarios sobre la Cábala extática*, pág. 140; y, más arriba, capítulo 12.

[5] *Pardes Rimonim*, XXI, cap. 1, fol.96d-97a. Véase también el prólogo de R. Naftali Bakharakh en su *'Emek ha-Melekh*.

[6] Véase Idel, «R. Shlomo Molho como mago», *Sefunot*, 3:18, 1984, págs. 199-202 [en hebreo].

[7] Véase *Pardes Rimonim*, XXI, cap. 2, fol. 97a, donde Cordovero vacila en cuanto a la manera correcta de pronunciar las letras relacionadas con la creación del hombre: primero cita el esquema de Abulafia, basado en cinco vocales, y luego el de R. Yosef Asquenazí, basado en seis vocales, y no logra decidir qué método es preferible. Finalmente, asegura que en la era mesiánica ese problema hallará su solución.

[8] El pasaje está copiado de un manuscrito, aparentemente perdido, que lleva el número 21 en la lista que Itzhak Hirschenson publicó en el suplemento literario de *Ha-Ṣevi*, vol. II, n. 31, 1886. Según Hirschenson, el códice incluía también otros dos textos relevantes para nuestro tema: uno con citas de los antiguos sobre la creación del hombre (aparentemente una creación mágica), y un *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. David Habillo. Lamentablemente no logré averiguar el destino de ese manuscrito, y parece que el material no figura en ningún otro.

[9] *'Emek ha-Melekh*, fol. 7d, prólogo del autor.

[10] Ibíd.

[11] Véase, por ejemplo, *Va-Yakhel Mosheh* de R. Moshe Prager, Zalkow 1841; *Le-Shem Shemo' va-'A lamah* de R. Shlomo Eliashuv; y *Tal 'Orot* de R. Jacob Meir Spielmann.

[12] La frase aparece en el *Comentario al Sefer Yeṣirah* de R. Yosef Asquenazí, fol. 18c, en un contexto referido a las combinaciones de las letras de la Torá.

[13] *Sha'ar ha-Ḥeshek*, fol. 32a.

[14] *Va-Yakhel Mosheh*, fol. 6b [citado en n. 11]. Véase también, más arriba, el capítulo 11, n. 18.

[15] Tomado de la introducción al *Comentario a Sifra' de-Seni'uta'* del Gaón de Vilna, Jerusalén 1986, págs. 8-9.

[16] *Nifla'ot ha-Maharal*, en Yassif, *El Golem de Praga*, págs. 73-74, par. 17 [en hebreo].

[17] Compárese con J. D. Eisenstein, «Historia de Jesús de Nazaret», en *Thesaurus de debates*, Jerusalén 1968, págs. 227-228 [en hebreo].

[18] Sal 145, 19.

[19] Is 58, 18.

[20] Lv 26, 2.

[21] *Sefer ha-Bahir*, ed. de D. Abrams, págs. 219-221, con algunos cambios.

[22] Así figura en los dos códices, y no le he encontrado un paralelo.

[23] La cita figura en dos manuscritos: Moscú-Günsberg 347, fol. 151a; Hamburg-Levi, fol. 23b-24a.

17. El Golem en el jasidismo polaco

[1] Véase Israel Ta'-Shma, «El Golem y su estatus en la *Halakhah*», *Ma anayim*, 84, 1984, pág. 130 [en hebreo]; véase también, más adelante, el capítulo 18.

[2] Véase más arriba el capítulo 14, pars. 7-9.

[3] En *Divrei Sofrim*, Bnei Brak 1973, fol. 57d-58a. 3. Yaakov Elman, «The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok ha-Kohen of Lublin», *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3, 1993, págs. 182-183.

[4] Es muy excepcional que un rabino jasídico mencione la Cábala cristiana con el fin de refutarla. Compárese con el enfoque de R. Ya'akov Ḥayim Ṣemaḥ, analizado en Idel, «Differing Conceptions», págs. 197-199.

[5] R. Ṣadok utiliza el principio de las vasijas unidas para explicar por qué sólo los hijos de Israel pueden aprehender el pensamiento divino: solamente ellos se elevaron hasta ese punto, y por eso sólo ellos pueden retornar a él.

[6] Véase *Midrash Tan uma'*, porción *Ki Tisa'*, par. 34.

[7] *Divrei Sofrim*, fol. 58a.

[8] Los *ḥasidim* entendieron el concepto de *ḥiyut* de modo diferente a Cordovero. Para ellos, esa vitalidad es la presencia divina en forma de energía, mientras que para Cordovero se trata de una forma inferior de energía.

[9] La centralidad del contacto directo entre personas como vía para alcanzar la perfección religiosa en los ámbitos de la Cábala posee un claro matiz jasídico. En la propia Cábala, el mismo había perdido relevancia en cuanto canal significativo para la transmisión de conocimientos y experiencias; el movimiento jasídico devolvió su importancia a la enseñanza oral y al contacto directo. Véase Idel, «Reification of Language», pág. 65.

[10] Véase Louis Jacobs, «The Doctrine of the Divine Spark in Man in Jewish Sources», en R. Loewe (coord.), *Racionalism, Judaism, Universalism: Studies in Memory of Leon Roth*, Nueva York 1966, págs. 87-114.

[11] Véase *Divrei Sofrim*, fol. 58a, y el debate incluido en ibíd., fol. 63c-64c.

[12] Sobre la historia de esta concepción véase Idel, *Cábala*, págs. 188-194.

[13] Véase más arriba el capítulo 4.

[14] *Divrei Sofrim*, fol. 58a. Sobre Dios como corazón del pueblo judío véase *Resisei Lailah* de R. Ṣadok, Benei Brak 1967, fol. 21ab [en hebreo].

[15] Véase más arriba el capítulo 14.

18. La leyenda del Golem de Praga

[1] Véanse especialmente A. Gottesdiener, «El *'Arí* de los sabios de Praga», en Y. L. Fishman, *'Azkarah le-Nishmat Abraham Iz ak ha-Cohen Kook*, Jerusalén 1973, vol. 4, págs. 307, 348-350 [en hebreo]; Vladimir Sadek, «Stories of the Golem and their Relation to the Work of Rabbi Löw of Prague», *Judaica Bohemiae*, 23, 1987, págs. 85-91, n. 2.

[2] Benei Brak, s/f, parte II, fol. 44d.

[3] Véase Shlomo Yehudah ha-Cohen Rappaport y Koppelmann Lieben, *Gal-'Ed*, Praga 1856, pág. 6 (sección alemana). En el mismo folio se cita a uno de los descendientes del Maharal, quien también dice que éste utilizaba el espíritu divino, exactamente como R. Ṣevi

de Dinov; pero no figura el uso mágico del *Sefer Yeṣirah*, sino la creación de un *homunculum* (sic!) concebido como un Golem. Véase también Gottesdiener (citado en n. 1), pág. 307.

[4] Véase el análisis de Konrad Müller, «Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue», Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, XX, 1919, págs. 24-40; y especialmente la monografía de Beate Rosenfeld, *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau 1934; también Sigfrid Mayer, «Golem: Die Literarische Rezeption eines Stoffes», en *Utah Studies in Literature and Linguistics*, 2, Berna 1975.

[5] Véase, por ej., Immanuel Eckstein, *Sefer Yeṣirah*, Siget 1910. En su reseña a la edición de Bloch de *Epístolas del Maharal*, Scholem destaca el uso de una terminología cabalística tardía; véase *Kiryat Sefer*, 1, 1924, págs. 105-106 [en hebreo].

[6] Véanse más arriba los capítulos 6, par. 2; 14, par. 10; y 15, par. 4.

[7] Véase Ḥayim Bloch, *Koveṣ Mikhtavim Mekoriim me-ha-Besht*, Viena-Berlín 1924, págs. 86-94. La versión hebrea de esta epístola del Maharal fue impresa por el mismo Bloch en *'Imrei Yosef* de R. Yosef Meir de Spinka, Vranov 1931, vol. 2, fol. 2b-4b; Bloch fue el corrector de pruebas del voluminoso corpus del rabino de Spinka. Bloch publicó una versión en alemán de la leyenda del Golem, *Der Prager Golem*, Berlín 1920; versión en inglés: *The Golem: Legends of the Ghetto of Prague*, Viena 1925.

[8] Suplemento de *Yated Ne'eman*, 'Elul 5747 [1987], págs. 6-7 [en hebreo].

[9] Suplemento de *Yated Ne'eman*, 18 de Sivan 5748 [1988], pág. 12 [en hebreo].

[10] *Kefar Ḥabad* es una revista de la juventud de Ḥabad publicada en Israel. Véase la edición 348 del 23 de agosto de 1988, págs. 10-13. El artículo [en hebreo] está firmado por R. B. Shmuel.

[11] Ibíd., 351, 22 de septiembre de 1988, pág. 51 [en hebreo]. La breve carta de R. Pin as-Abraham Meiers de Amsterdam contiene varias referencias al Golem en *Responsa* del siglo XX. Agradezco al profesor Schneur Leiman el haber llamado mi atención sobre estos artículos de *Kefar Ḥabad*.

[12] Véase más arriba la Introducción.

[13] Bettina I. Knapp, *The Prometheus Syndrome*, Nueva York 1979, págs. 97-131.

[14] Ibíd., págs. 110-111.

[15] Ibíd., págs. 106-110.

[16] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 409, n. 72.

[17] Knapp, *ibíd.*, págs. 104, 122.

[18] Ibíd., pág. 129, n. 50; pág. 131, ns. 60-61, 64.

[19] Ibíd., págs. 97, 104, 110, 122-123.

[20] Esta diferencia entre las visiones de la historia de la mística judía expuestas por Scholem y por mí se evidencia también en otros casos, por ejemplo en la explicación del surgimiento de la Cábala luriánica. Véase Idel, *Cábala*, págs. 275-278.

[21] Sobre el autor y sus obras véase la edición de Guedaliah Nigal y Yeshayah Wolf Tsikernik, *Cuentos jasídicos de Chernobyl*, Jerusalén 1994, pág. 10 [en hebreo].

[22] Sobre la introducción del Nombre Sagrado en la boca como práctica mágica véase Daniel Sperber, «Some Rabbinic Themes in Magical Papyri», *Journal for the Study of Judaism*, XVI, 1985, págs. 95-99; y el material ya aportado por Scholem en «La imagen del Golem», págs. 403-404.

[23] Parece que lo que se quiere decir es que el Golem se habría vuelto inmortal, lo que

habría causado dificultades respecto a su naturaleza. Compárese con el uso de este verbo en el *midrash* indicado por Scholem, «La imagen del Golem», págs. 402, 404.

[24] Sobre la fuente de este texto en R. Hayin ben Atar, véase Nigal (citado en n. 21), pág. 129.

[25] Aquí y en la continuación del pasaje que no cito, se trata de una costumbre que existía en la Vieja-Nueva Sinagoga (Altneuschul) de Praga, donde se repetía ese salmo en el servicio religioso del viernes por la noche. Sobre esta costumbre y sus orígenes, véase Daniel Sperber, *Fuentes e historia de las costumbres judías*, Jerusalén 1989, I, pág. 15, n. 11; y IV, págs. 1-7 [en hebreo].

[26] Nigal (citado en n. 21), pág. 129; véase también la introducción, págs. 20-21. Sobre otros relatos acerca del Golem y el Maharal véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 424, n. 109.

[27] Véase, más arriba, n. 16; también Yassif, *El Golem de Praga*, págs. 38-40, 44, 50-52.

[28] Ibíd.

[29] Véase también la cita del breve cuento de Bruno Schultz al comienzo de nuestra Introducción. Una leyenda adicional del Golem figura en R. Samuel Marcos Gollancz, *Biographical Sketches and Selected Verses*, traducido del original alemán por Herman Gollancz, Londres 1930, págs. 50, 54. Las memorias de Gollancz se refieren a su infancia en Posen. Agradezco al profesor S. Leiman el haberme mencionado este texto.

[30] Núm. 11383 en el Archivo. El relato original era en yídish, pero en el Archivo se halla sólo la traducción al hebreo. Agradezco a Edna Heikhal, directora del Archivo, que generosamente pusiera a mi disposición todo el material sobre el Golem existente en el mismo. De las numerosas leyendas sobre el Golem, elegí mencionar ésta.

19. El Golem: un ser imaginario, anómico, mudo

[1] Jaques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, París 1985, págs. 17-39.

[2] Jean-Claude Schmitt, «Introducción a una historia del imaginario medieval» [en catalán], en *El Món imaginari i el món meravellós de l'Edat Mitjana*, Barcelona 1986, págs. 15-33.

[3] Claude Kappler, *Monstres, demons et merveilles a la fin du Moyen Âges*, París 1982.

[4] Henry Corbin, «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 6, 1964, págs. 3-26. Sobre las repercusiones de la concepción sufí del «mundo imaginario», véase Idel, «Comentarios sobre la Cábala extática», págs. 85-100.

[5] Los estudios sobre las leyendas judías medievales adolecen de descriptivismo, y sólo raramente procuran una conceptualización de las cuestiones relativas a los materiales. Véanse Alexander Schreiber, «Elements Fabuleux dans l'*Eshkol ha-Kofer* de Juda Hadasi», *REJ*, 108, 1968, págs. 41-62; Ira Robinson, «Jacob al-Kirkisani on the Reality of Magic and the Nature of the Miraculous: A Study in Tenth-Century Rationalism», en H. Joseph, J. N. Linghstone *et al.* (coords.), *Truth and Compassion: Essays in Memory of Solomon Frank*, 1992, págs. 41-53.

[6] Véase *L'Imaginaire médiéval* (citado en n. 1), págs. 22-23. La distinción entre *mirabilia* y *miracula* ha sido aceptada por varios investigadores del imaginario medieval. Véanse D. Bouthellier y M. P. Torrel, «Miraculum, une cathégorie fondamentale chez Pierre le

Vénérable», *Revue Thomiste*, 80, págs. 546, 549; Schmitt, «Les traditions folkloriques dans la culture médiéval. Quelques réflexions de méthode», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52, 1981, págs. 14-15.

[7] Véase más arriba el capítulo 3.

[8] Kappler, *Monstres* (citado en n. 3), *passim*.

[9] Véase más arriba, en el capítulo 11, la visión de la escuela de Cordovero, según la cual el Golem era un animal con forma humana.

[10] *Monstres* (citado en n. 3), pág. 21.

[11] *L'Imaginaire médiéval* (citado en n. 1), págs. 24-25.

[12] Idel, *Lenguaje*, cap. 1, y «Reification of Language».

[13] Véase Idel, *Cábala*, págs. 92-93.

[14] Véase Ithamar Grünwald, «Some Critical Notes on the First Part of *Sefer Yezirah*», *REJ*, 132, 1973, pág. 477; y Hyman, «Some Observations», págs. 168, 182.

[15] Véase Hyman, ibíd.

[16] Véase más arriba el capítulo 16.

[17] Véase Idel, *La experiencia mística*, págs. 105-107.

[18] Ibíd., págs. 15-41.

[19] Ibíd., págs. 81-100.

[20] Véase Patricia Miller, «In Praise of Nonsense», en A. H. Armstrong (coord.), *Classical Mediterranean Spirituality*, Nueva York 1986, págs. 482-499.

[21] Véase Idel, *Abulafia*, págs. 98-100.

[22] Véase más arriba el capítulo 3, par. 1.

[23] Véase más arriba el capítulo 11.

[24] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 410, n. 72.

[25] Véase Idel, «Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism», en J. Neusner *et al.*, *Religion, Science and Magic*, Nueva York y Oxford 1989, págs. 82-117.

[26] Véase Idel, *Cábala*, págs. 261-262.

[27] Este asunto merece un tratamiento aparte. Por ahora véase Joseph Dan, «The Emergence of Mystical Prayer», en J. Dan y F. Talmage (coords.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, págs. 85-120. Ciertos componentes de la teología de los *ḥasidim* de Asquenaz, como la teoría del *ṣelem*, abrevan en fuentes mucho más tempranas. Véase más adelante el Apéndice VIII.

20. Conclusiones

[1] Véase Idel, «El mundo de los ángeles», págs. 2-5.

[2] Sin embargo, compárese con las opiniones de Yehudah Liebes, especialmente las que figuran en el libro de homenaje a Shlomo Pines (véase más adelante el Apéndice III, n. 10).

[3] Véase, por ejemplo, el texto luriánico incluido en mi artículo «Más sobre R. David ben Yehudah he-Ḥasid y el *'Arí*», *Da'at*, 7, 1981, págs. 69-70 [en hebreo].

[4] Véase más arriba el capítulo 10, par. 7.

[5] Véase Idel, *Cábala*, págs. 38-40, 50-52.

[6] Véase Idel, «Enoc es Metatrón», págs. 159-161.

[7] Idel, *Cábala*, págs. 113, 117-119; A. Farber-Ginat, «El concepto de la *Merkavah* en el

esoterismo judío del siglo XIII – '*Sod ha-'Egoz*' y su desarrollo», tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén 1986, págs. 128-129 [en hebreo]; Ivan Marcus, «Beyond the Sefaradi Mystique», *'Orim* 1, 1985, págs. 35-53. Existe una prueba terminante de la transmisión de las tradiciones sobre el Golem desde el norte europeo hacia el sur, más exactamente hacia Italia, en uno de los más importantes manuscritos que incluyen diversas formulaciones de las recetas para fabricar un Golem. El Ms. Cambridge, Add. 643, fol. 19a dice: «Todos estos asuntos se hallan en códices que trajo el sabio R. Re'uven cuando vino del país de Asquenaz. Y ésta [otra receta para crear un Golem] la encontró en otro códice». En el fol. 19b el copista menciona un libro que le prestaron «los asquenazíes [que viven] en Venecia».

[8] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 408; ídem, *La Cábala del Sefer ha-Temunah y de Abraham Abulafia*, ed. de Y. Ben Shlomo, Jerusalén, 1969, págs. 90-92 [en hebreo]; y también, más arriba, Introducción.

[9] Véase más arriba el capítulo 7, final del par. 1.

[10] «La imagen del Golem», pág. 408. Véase también la próxima nota. La descripción del Scholem del ritual del Golem como proceso que culmina en una experiencia extática fue abiertamente aceptada por B. N. Knapp en su interpretación junguiana del relato del Golem; véase *The Prometheus Syndrome*, Nueva York 1979, págs. 100-102. Véase mi comentario a las propuestas de Knapp, más arriba, en el capítulo 18.

[11] Compárese con el relato de los avatares del concepto en Scholem, «La imagen del Golem», págs. 394-396, donde se afirma que el Golem «aparece en varios escritos desde finales del siglo XII. Al principio es sólo una figura legendaria. Más tarde se transforma en el objeto de un rito de iniciación, que se ponía en práctica para confirmar que el adepto dominaba el conocimiento secreto. A partir de ahí la figura del Golem desaparece, para retornar como tema de una leyenda y de murmuraciones de profanos, y hasta se convierte en una figura ligada a un mito telúrico». Creo que es más apropiado decir que la opinión del investigador convirtió una antigua práctica mágica en una ceremonia mística cabalística.

[12] Este punto es parte de mi enfoque sobre el desarrollo relativamente orgánico de la mística judía en general. Véase Idel, *Cábala*, págs. 48-50, 172-181.

[13] Véase Scholem, «La imagen del Golem», pág. 416, n. 1; y, más arriba, el capítulo 5, par. 11.

[14] Scholem, ibíd., págs. 406-407, 410-411.

[15] Ms. Florencia-Laurenciana 44, 16, fol. 4b: «Éstos son los *'alefim* [para la creación] del ternero».

[16] Ms. Oxford 1566, fol. 44b. Esa afirmación sobre la creación de un ternero mediante el *Sefer Yeṣirah* habría enfurecido al autor anónimo del texto cabalístico-extático *Ner 'Elohim*. Véase más arriba el capítulo 7, par. 3, n. 44. Cf. la versión de la receta de R. Eleazar citada por R. Naftali Bakharakh en *'Emek ha-Melekh*, fol. 6c, 9c, donde se menciona al ternero en conexión con la técnica de creación del Golem.

[17] Ms. Moscú-Günzburg 607, fol. 53a. Véase también la lista de animales que pueden crearse con las combinaciones de letras del *Sefer Yeṣirah* en la obra sin título de R. Yohanan Alemanno, Ms París-Biblioteca Nacional 849, fol. 6b: «Buey, cordero y ternero».

[18] Sobre la transformación de la concepción mágica del Golem en una doctrina teosófica (pero no en un rito propiamente dicho) en diversos textos luriánicos y preluriánicos, véase más arriba el capítulo 10.

[19] J. Dan, *Los primeros círculos cabalísticos*, Jerusalén 1973, págs. 59-60 [en hebreo].

[20] Véase Idel, *Cábala*, caps. 7-8.

[21] Ibíd., págs. 188-195.

[22] Ibíd., págs. 199-200.

[23] Véase la versión de Martín Buber, quien insertó libremente en el cuento el tema del Golem, que no aparece en el original: *'Or Ganuz*, Jerusalén-Tel Aviv 1979, pág. 441 [en hebreo]; Idel, *Hasidism*, págs. 78-79.

Apéndice I

[1] *Libro de Oraciones para las Grandes Festividades*, ed. de D. Goldschmidt, Jerusalén 1970, vol. II, pág. 572 [en hebreo]. Compárese esta leyenda con la referida a R. Yehudah ben Yakar que se encuentra en un manuscrito tardío (quizá del siglo XVII). Véase H.B. Chavel, *Rabí Moisés ben Na mán: Vida, tiempo y obras*, Jerusalén 1973, págs. 159-160, nota 49 [en hebreo].

[2] Véase Schäffer, *Synopse*, pág. 59, nota 120.

[3] Véase ibid., págs. 59-60, par. 119-121. Véase también Gottfried Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Martyren*, Tubinga 1985, pág. 90, par. 40. El pasaje está traducido al alemán en págs. 82-83. En la mayoría de las versiones manuscritas falta el fragmento con la sustitución milagrosa entre el sabio y el emperador. Sobre la cuestión del intercambio entre las imágenes de dos personas véase Grünwald, *Apocalyptic*, pág. 157, nota 28; también Schäfer, *Übersetzung der Heikhalot-Literatur*, Tubinga 1987, vol. II, págs. 43-51.

[4] *Heikhalot Rabbati*, cap. 20; Schäffer, *Synopse*, pág. 98, par. 225-228; Idel, *Cábala*, pág. 318, nota 99.

[5] Sobre esta postura, véase Idel, *Cábala*, pág. 106. Véanse también *Heikhalot Rabbati*, cap. 22; Schäffer, *Synopse*, pág. 104, par. 236; e Ithamar Grünwald, «Nuevos pasajes de la literatura de los *Heikhalot*», *Tarbiṣ*, 38, 1969, pág. 359 [en hebreo].

[6] Sobre este libro véase, más arriba, el capítulo 6, par. 2.

[7] Compárese con la noción semejante indicada en J. Dan (coord.), *Sefer ha-Ḥayim*, pág. 37, donde se menciona la relación de cuerpo, alma y espíritu con los siete planetas.

[8] Estos términos reaparecen en ibíd., pág. 37. Sobre su posible significado, véase Scholem, *Origins*, págs. 181-183.

[9] El contexto entero está claramente influido por R. Abraham ibn 'Ezra. Para una frase similar, *Mar'eh kavod ha-Shem ha-'Elyon*, véase el *Comentario sobre el Libro de Daniel* de Ibn 'Ezra, 10, 21.

[10] J. Dan (coord.), *Sefer ha-Ḥayim*, pág. 31; Ms. Oxford 1569, fol. 72a.

[11] Véase Proclo, *The Elements of Theology*, ed. de E. R. Dodds, Oxford, 1971, págs. 313-321; Lewy, *Chaldean Oracles*, págs. 178-184.

[12] W. Jaeger, «Das Pneuma in Lykeion», *Hermes*, 48, 1913, págs. 29 y ss. Sobre la transmisión del *pneuma* en el momento de la procreación, véase Dodds (citado en n. anterior), pág. 316.

[13] Dan (citado en n. 10), pág. 30; allí se menciona la humedad del corazón y el cerebro. Sobre la concepción del cuerpo astral en el jasidismo asquenazí, al que denominan «olor del cuerpo» u «olor de la figura», y su teoría del *ṣelem* en el sentido de arquetipo,

véase Dan, *Esoterismo*, págs. 224-229, 247-248. Ya Rashi conocía una teoría según la cual el alma (*neshamah*) o el espíritu (*ru'a*) se forman a imagen del cuerpo; véase su *Comentario a Ḥagigah* (Talmud de Babilonia), fol. 12b, y R. Eleazar de Worms, *Sefer Ḥokhmat ha-Nefesh*, fol. 2c.

[14] Véase D. P. Walker, «The Astral Body in the Renaissance Medicine», *JWCI*, 21, 1958, págs. 119-133.

[15] Véase más arriba el capítulo 15, par. 2.

[16] El vínculo entre la raíz *glm* y el aire del mundo, el aire del Paraíso y la revelación en este mundo destaca en varios pasajes del *Zohar*, que fue la fuente principal de Cordovero. Véanse *Zohar* I, fol. 91a, 101a, 144a; y Cohen-Alloro, *El secreto de la vestidura*, págs. 26-44. El propio Cordovero utiliza varias veces, al igual que el *Zohar*, el verbo *hitgalem* con el significado de la materialización de un ser espiritual en el aire del mundo. Véase *Shi'ur Komah*, *passim*.

[17] Véanse *Zohar*, III, fol. 104b; Scholem, *Elementos*, págs. 371-374; Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, II, Jerusalén, págs. 90-93 [en hebreo]. Deseo llamar la atención del lector sobre la observación de Tishby (pág. 92) de que la teoría del cuerpo astral era conocida por un autor judío qu escribió en árabe el tratado sobre el alma erróneamente atribuido a R. Ba ya ibn Pakudah. Dado que no existió una traducción hebrea del mismo en la Edad Media, el *Zohar* parece haber hallado su noción de cuerpo astral en otras fuentes. Es importante señalar que el *Zohar* no indica una relación entre el *ṣelem* y el aire. Es interesante que uno de los cabalistas influidos por el *Zohar*, R. Yosef Angelet, afirme que el cuerpo astral es la «segunda vestidura», es decir, el cuerpo espiritual creado por Dios para las almas de los justos después de su muerte (R. Yosef Angelet, *Livnat ha-Sapir*, Jerusalén 1915, fol. 6d). Angelet no emplea *ṣelem* en el sentido de cuerpo astral. Véase también Franz Cumont, *Lux Perpetua*, París 1949, págs. 429-430, quien indica la afinidad entre la vestidura de las almas en el Paraíso inferior según el *Zohar* y la noción neoplatónica que analiza en su libro (ibíd., págs. 293, 355, 358).

[18] *Sefer ha-'Emunot*, Ferrara 1556, fol. 40b, 62a, 68b, 73b, 77b; y, más adelante, n. 19. La noción de un «cuerpo espiritual» influyó enormemente en el siglo XV y comienzos del XVI, como prueban los escritos de R. Yosef Alcastil (véase n. 19), R. Meir ibn Gabai y R. 'Ovadiyah Hamon. Véase también Roland Goestchel, *Meir ibn Gabbai: Le Discours de la Kabbale Espagnole*, Lovaina 1981, págs. 212-213.

[19] Ciertamente, se trata aquí de una especie de metempsícosis; según los cabalistas, los sufrimientos de los diez mártires del reino debían expiar el pecado cometido por los diez hijos de Jacob al vender a José. Otra exposición de la metempsícosis en relación con el cuerpo astral se halla en R. José de Castilla (Alqastil), citado por Gershom Scholem, «Sobre el conocimiento de la Cábala en la generación de los expulsados de España», *Tarbiṣ*, 24, 1955, pág. 196 [en hebreo]. José de Castilla utiliza varias veces la expresión «cuerpo espiritual»; ibíd., págs. 189, 190, 194, 201, y n. 170.

[20] *Sefer ha-'Emunot*, fol. 83b; véase también la exposición en fol. 83a.

[21] *Pardes Rimonim*, sección 31, cap. 4, fol. 73cd. En otro de sus libros hallamos una cierta afinidad entre el *ṣelem* y el Golem; hablando del *ṣelem*, Cordovero cita el versículo de Salmos que contiene la palabra *golem* (aunque sin mencionar la palabra en sí). Véase *Shi'ur Komah*, Varsovia 1883, fol. 60a.

[22] Ibíd., fol. 73c. Cf. la noción de *Zohar*, III, fol. 43a, según la cual los magos pueden

ver sus *ṣelamim*, es decir, sus cuerpos astrales, como parte de una práctica mágica en la que ciertos poderes demoníacos se apoderan de sus cuerpos. Véase Cohen-Alloro, *El secreto de la vestidura* , págs. 82-88. Sobre la revelación de la «segunda vestidura» –otra denominación del cuerpo astral o *ṣelem*– véase el escrito de R. Ḥayim Vital (discípulo de Cordovero) *Sefer ha-Guilgulim*. Cf. Scholem, *Elementos*, pág. 374.

[23] Menaḥem 'Azaryah de Fano resume el texto de Cordovero en su comentario a *Pardes Rimonim*, *Pelaḥ ha-Rimon*.

[24] La idea de que el *ṣelem* de Moisés abandonó este mundo mientras que él mismo se quedó para completar la Torá figura en una glosa citada por R. Abraham Azulai en su *'Or ha-Ḥamah*, III, fol. 80d. Ello nos muestra que también esta opinión de R. Menaḥem 'Azaryah de Fano existía independientemente de su noción del *golem* de Moisés. Véase también Meir Poppers, *Sefer ha-Likutim*, Jerusalén 1981, pág. 334a, donde se describe la muerte de Moisés como su conciencia de que el *ṣelem* ha abandonado su cuerpo. La fuente de esa idea está en el *Zohar*, que afirma que el *ṣelem* se marcha del cuerpo treinta días antes de la muerte de la persona; véase *Zohar*, I, fol. 117b.

[25] Para la naturaleza de las cuatro facultades espirituales véase la larga exposición del autor de *'Asarah Ma'amarot*, «*'Olam Katan*» [mundo pequeño], dedicada a este tópico. Por otra parte, es evidente que en la Cábala luriánica –la más importante para este autor– la línea central de la interpretación del episodio de los diez mártires del reino rechaza, aunque no explícitamente, la idea de «sustitución», y adopta la de «sacrificio». La actitud sacrificial, es decir, la muerte voluntaria, fue entendida en la Cábala luriánica como un acto teúrgico.

[26] Véase «*Ḥakor Din*», en *'Asarah Ma'amarot* (citado en n. 25), II, cap. 13, fol. 53a. La idea de que el *diokan* [arquetipo] se halla por encima de la fuente del *ṣelem* figura en el *Zohar*, III, fol. 104b.

[27] En el lenguaje de R. Menaḥem 'Azaryah, *nizdakekh 'eleah golem*, «un *golem* fue purificado para ella».

[28] Sobre este concepto en el *Zohar* véase Cohen-Alloro, *El secreto de la vestidura*, *passim*.

[29] *Ta'anit*, fol. 5b. De hecho, el verbo «morir» (*lamut*) no aparece en el relato de la muerte de Jacob, donde figuran los verbos *va-ygva'* [expiró] y *va-ya'asef* [se reunió (con sus padres)]. Este cabalista propone una explicación diferente de la lectura cabalística habitual, la cual supone que un cuerpo adicional y delgado recubre el alma y de ese modo le permite ser visto por los ojos de los justos. Véase *Comentario a la Torá* de R. Ba ya ben Asher, Gn 49, 33, donde el cuerpo astral preserva la existencia corporal de Jacob. En cambio, en nuestro caso la existencia del Golem explica la continuación de la presencia de Jacob como entidad visible en nuestro mundo.

[30] Véase *Sera' Berakh*, Cracovia 1646, V, fol. 2d. Sobre el mismo asunto menciona el autor que los diez mártires del reino se salvaron mediante la sustitución de sus cuerpos por *golmei gufot*, que quizás significa «formas de cuerpos».

[31] Sobre el término «aire» en el contexto de este tema, véanse más arriba las citas de *Sefer ha-Ḥayim* y *Pardes Rimonim*. Véase también el término *malbush 'aviri*, la «vestidura aérea» o «etérea» que aparece en la Cábala a partir de fines del siglo XIII. Compárese con G. Scholem, «La vestidura de las almas o la túnica de los sabios», *Tarbiṣ*, 14, 1956, págs. 294-296 [en hebreo]. Sobre la fuente del término véase Dodds (citado en n. 11), pág. 318. Es interesante que el poder de crear un hombre a partir del aire ya fuera patrimonio de la magia antigua, como afirmó Simón el Mago; véase más arriba el capítulo 1.

[32] Compárese con la idea de que existe una segunda vestidura, que sirve para mostrarse después de la muerte, también en el contexto de la muerte de Jacob. Cf. Scholem, ibíd., págs. 296-297.

[33] Véase Ms. Nueva York-JTS Mic 9274, fol. 3b. Agradezco al profesor Joseph Hacker el haberme indicado este texto.

[34] Véase, más arriba, n. 31.

[35] Véase más arriba el capítulo 7, ns. 23 y 24; Scholem, *Elementos*, págs. 359-367.

[36] El autor utiliza el motivo del vuelo mágico de R. Eleazar de Worms, descrito por R. Isaac ben Jacob ha-Cohen en *Ha-'Aṣilut ha-Smalit* (publicado por Gershom Scholem en *Mada'ei ha-Yahadut*, 2, 1927, pág. 254), combinándolo con la leyenda relacionada con los estudios de Cábala de Naḥmánides, quien aprendía la Torá con R. Eleazar. Según la leyenda, R. Eleazar decidió remontar vuelo para iniciar a Naḥmánides en el secreto de esa operación. Existe la interesante posibilidad de que el cabalista haya conocido la teoría de los *ḥasidim* de Asquenaz sobre el *ṣelem* como doble celestial, tal como ésta figura en los escritos de R. Eleazar; véase Scholem, *Elementos*, págs. 367-368. Sin embargo, según el autor asquenazí el uso mágico del *ṣelem* no es posible, porque su naturaleza, o bien la técnica mágica para conjurarlo, no son conocidas.

[37] *Gespenst der Golem*, pág. 95.

[38] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 409, n. 72.

Apéndice II

[1] «La imagen del Golem», pág. 383.

[2] En la traducción de los Septuaginta, *akatergaston*; en la de Símaco, *amorphoton*; en la Vulgata, *imperfectum*. La Vulgata sigue la versión de la Septuaginta.

[3] Véase G. Scholem, «*Golem* y *dibuk* en el diccionario hebreo», *Leshonenu*, 6, 1934, págs. 40-41 [en hebreo].

[4] Ibíd., pág. 40; también «La imagen del Golem», pág. 395, n. 35.

[5] Véase más arriba el capítulo 6, par. 1.

[6] «Sobre el surgimiento del término *golem*», *Leshonenu*, 13, 1943-1944, págs. 50-51 [en hebreo].

[7] Ibíd., pág. 51. Scholem mismo no aceptó la propuesta de Tishby; véase «La idea del Golem», pág. 395, n. 35.

[8] Véanse, por ejemplo, Mueller, «Die Golemsage», págs. 12-13; Naftali Tur-Sinai, *La lengua y el libro*, vol. II, Jerusalén 1960, pág. 144 [en hebreo].

[9] Véase más arriba el capítulo 3, par. 4.

[10] Véase *Génesis Rabbah*, sección 24, par. 2, págs. 230-231. El uso más antiguo de *golem* en la literatura rabínica (*Mishnah, Kelim* 7:6) es *golmei klei matekhet*, que puede traducirse como «los cuerpos de las herramientas de metal». Esta lectura coincide, pues, con el significado regular del término según lo proponemos aquí: el cuerpo de algo que aún no se ha perfeccionado o la primera etapa en el desarrollo de algún ente (pero no la etapa amorfa). Véase la concepción de R. Abraham Azulai en su comentario a *Pirkey 'Avot*, Jerusalén, 1986, fol. 44a: «*Golem* es la persona que posee cualidades, pero no facultades intelectuales, y sus cualidades éticas no son perfectas sino que hay [en ellas] mezcla y confusión. Y se la llama *golem* a seme-

janza de una vasija hecha por un artesano que aún no completó su tarea». Compárese con el uso de *golem* en *'Avot* V, 7, donde designa a un ser humano normal pero no dotado de sabiduría. En este caso, la noción del Golem como cuerpo espiritual, expuesta en el Apéndice I, concuerda con nuestra interpretación. Véase también más arriba el capítulo 15, par. 1.

[11] *Tan uma*, sección *Ki Tisa'*, par. 12.

[12] Una interpretación extensa de este *midrash* se encuentra en la obra de R. Simón Lavi Ketem Paz, Djerba 1940, fol. 135cd, donde el Golem es relacionado, por un lado, con la frase del *Sefer Yeṣirah «kol ha-yeṣur ve-kol he-'atid laṣur»* [toda criatura y todo lo que será criatura en el futuro], y con el concepto del libro, por el otro. Está claro que el cabalista entendió *yeṣur* como «hombre», ya que el contexto habla de cómo las generaciones posteriores dependen de los miembros diversos de Adán en tanto *golem*. Cf., más arriba, el capítulo 2, par. 3. Véase también ibíd., fol. 136a, donde se desarrolla la visión de Adán en el Paraíso como libro.

[13] Véase R. Moisés Graff, *Va-Yakhel Mosheh*, fol. 6a.

[14] *Yosipon*, ed. de David Flusser, Jerusalén 1981, pág. 56 [en hebreo].

[15] Ibíd., n. a lín. 38; y pág. 22, n. a lín. 29.

[16] Véase más arriba el Apéndice I.

[17] «Sobre el término 'espiritualidad' y sus fuentes en la doctrina de R. Yehudah ha-Levi», *Tarbiṣ*, 57, 1988, pág. 523, n. 48. Pines propone que el uso mágico del término *golem* entró en el judaísmo desde el sur de Italia.

[18] *Meguilat 'A ima'aṣ*, ed. de Zeev ben Ḥayim, Jerusalén 1965, pág. 4.

[19] Ibíd., pág. 10.

[20] Véase «La imagen del Golem», págs. 403-404. La afinidad entre el uso de *golem* en un contexto mágico que emplea el Nombre de Dios y la concepción posterior tardía de la creación del Golem por medio de una técnica lingüística entre los *ḥasidim* de Asquenaz recuerda una célebre cuestión en cuanto a cómo surgió el esoterismo en este círculo. R. Eleazar de Worms dice haber recibido una tradición de Italia, llevada allí por Abu Aharón de Bagdad. ¿Prueba la afinidad semántica de *golem* en ambos centros del esoterismo judío la dependencia de los *ḥasidim* de Asquenaz respecto del centro italiano, más antiguo? Sobre la controversia acerca de la posibilidad de que los sabios de Asquenaz hayan preservado material esotérico originado en Abu Aharon, véanse Israel Weinstock, «El descubrimiento del legado de 'secretos' de Abu Aharon el babilonio», *Tarbiṣ*, 32, 1963, págs. 153-159 [en hebreo]; la respuesta de G. Scholem, «¿Se ha descubierto el legado de secretos de Abu Aharon el babilonio?», ibíd., págs. 252-256 [en hebreo]; y la de Weinstock, «El tesoro de secretos de Abu Aharon – ¿Fantasía o realidad?», *Sinai*, 54, 1964, págs. 226-259 [en hebreo]. Para nosotros es pertinente destacar que en el manuscrito que menciona, según Weinstock, el material de Abu Aharon existe también una breve mención a la creación de un Golem de tierra, con la ayuda de las permutaciones del Nombre de 42 letras. Véase Scholem, ibíd., pág. 257, n. 13; y, más arriba, el capítulo 3, par. 2.

[21] Scholem, «La imagen del Golem», pág. 395, n. 35. Compárese también con ibíd., pág. 411, n. 75, donde Scholem infiere la influencia asquenazí sólo por el hecho de que el término *golem* recibe un significado que no es el filosófico.

[22] Fol. 65a. Ya Flusser señaló que *golem* significa «cuerpo» en varios textos de la literatura judía italiana de la temprana Edad Media. Véase *Josipón*, I, pág. 26, n. a lín. 26.

[23] Véase *Shirei 'Amitai*, ed. Yonah David, Jerusalén 1975, pág. 16. La semejanza entre el poema de 'Amitai con el de Yanay (analizado más arriba, en el capítulo 3, par. 5) ya fue

detectada por Zvi Rabinovitz en su edición de *Los poemas litúrgicos de R. Yanai*, Jerusalén 1985, pág. 78 [en hebreo]. Sobre la influencia de esa formulación en el *Josipón* (y no la de Shabtai Donnolo), véase Reuven Bonfil, «Entre la Tierra de Israel y Babilonia», en J. Hacker (coord.), *Shalem*, vol. V, Jerusalén 1987, pág. 30 [en hebreo].

[24] Hermann Gollancz, *The Ethical Treatises of Berachya*, Londres 1902, pág. 23 (sección hebrea). Véase la sección inglesa, pág. 44, donde el término *golem* no está traducido. Cf. R. Menaḥem Recanati, *Bi'ur la-Torah*, Jerusalén 1961, fol. 68ab.

[25] Véase Yonah David (coord.), *Los poemas de R. Isaac ibn Guiyat*, Jerusalén 1987, pág. 103 [en hebreo]. Hay un error tipográfico en esta edición: en vez de *golemei* dice *gomelei*, lo cual no se apoya en fuente alguna. Sobre *yeṣur*, véase más arriba el capítulo 2, par. 3.

[26] *Mishnah*, *Sanedrín* 4, 5. Es interesante que lo escrito en la *Mishnah* sobre el sellado del hombre con el sello divino recuerde el sellado del mundo mediante combinaciones de letras mencionado en el *Sefer Yeṣirah*. Compárese más arriba el capítulo 2, par. 2. Sobre el Nombre de Dios en tanto sello, véase más arriba el capítulo 10, par. 9. Véase también el poema de R. Benjamín ben Shmuel (siglo XII), que contiene la frase «antes de que le insuflara el alma, su forma fue impresa como *golem*». En la traducción latina, «ante quam insuflaret animam, in forma erat impressa similitudo ipsius», *golem* está traducido como «forma». Por ende, la «similitud» es concebida como algo que se agrega al cuerpo formado. Dado que el verso precedente menciona tanto la creación del hombre con sangre y agua como el molde (*tavnito*) del hombre mismo, no hay razón para que *golem* designe un cuerpo en estado amorfo. Véase Sh. Merhavia, «Algunos poemas de R. Benjamín bar Shmuel en traducción latina», en Sh. Abrahamson y A. Mirsky (coords.), *Volumen de homenaje a H. Schirmann*, Jerusalén 1980, pág. 202 [en hebreo]. Véase también otra versión del poema «Respira, *golem* yacente», en Yehudah Leib Weinberger, «Nuevos poemas de la época bizantina», *HUCA* ,43, 1972, pág. 292 [en hebreo].

[27] Comentario al *Sefer Yeṣirah*, fol. 15b.

[28] *Min at Yehudah*, fol. 20a.

[29] Comentario al *Sefer Yeṣirah*, fol. 15d.

[30] Véase Scholem, «*Golem*» (citado en n. 3), págs. 40-41.

[31] «La idea del Golem», pág. 384.

[32] Capítulo 3, par. 4.

[33] *Hilkhot Yesodei Torah*, 2:3, etc. Es posible que el uso que hace R. Abraham bar Ḥiya' de este vocablo para indicar el cuerpo en general, y no precisamente el humano, haya influido, junto con el uso talmúdico, en Maimónides, quien lo emplea en sentido de «materia». Véase Israel Efrat, *Filosofía judía medieval – Términos y conceptos*, II, Tel Aviv 1969, pág. 129; y pág. 128, *sub voce «guf»*, «cuerpo» [en hebreo].

[34] Scholem, *Major Trends*, págs. 28-29.

Apéndice III

[1] Sobre el posible significado de estas coronas véase más adelante en el texto; y también Dan, *Esoterismo*, pág. 122.

[2] Sal 147, 5.

[3] Jr 10, 10. Es de señalar que la palabra *'emet* aparece en construcción genitiva con el Tetragrama en otros lugares de la Biblia; véase, por ejemplo, Sal 31, 6. Es bien sabido que «Verdad» es un nombre divino en varias religiones, como la samaritana y la musulmana; es posible que también en el judaísmo se la considerara de ese modo, y no sólo como un atributo divino.

[4] No entiendo por qué se mencionan aquí dos entidades femeninas; véase Wolfson, *Through a Speculum*, pág. 258.

[5] Se trata de un principio midráshico, según el cual los ángeles son llamados con el nombre de su misión. Véase *Génesis Rabbah*, sección 50, par. 2, págs. 516-517, y ns.; y Wolfson, *Through a Speculum*, pág. 257.

[6] Véase la cita de *Sefer ha-Ḥokhmah* en Dan, *Esoterismo*, pág. 121, corregida según el manuscrito; y la traducción de Scholem, *Origins*, págs. 184-175, que se salta varias palabras del texto. Sobre el vínculo entre el Tetragrama y 236, véase también *Heikhalot ha-Kavod* de R. Eleazar de Worms, ed. de Daniel Abrams, en «El secreto de todos los secretos: La concepción de la Gloria divina y la intención de la plegaria según R. Eleazar de Worms y sus ecos en otros textos», *Da'at*, 34, 1994, pág. 79 [en hebreo]. Al final de la cita, el autor asquenazí afirma que la *Shekhinah* es el ángel encargado de misiones especiales –pero al mismo tiempo no hay separación entre ella y quien la envía–. Esta noción recuerda mucho la descrita por Shlomo Pines en su artículo «Dios, la Gloria y los ángeles en el sistema teológico del siglo II e. c.», en J. Dan (coord.), *Comienzos de la mística judía en Europa*, Jerusalén 1986, págs. 1-14 [en hebreo]; lo más importante es el supuesto de que existen seres en el mundo superior que realizan las misiones de Dios y vuelven a Él, sin que se corte el vínculo entre el enviado y el que envía. Sobre esta concepción y la lista de estudios posteriores al de Pines, véase Daniel Abrams, «The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead», *Harvard Theological Review*, 87, 1994, págs. 297-298. Es necesario agregar que el estatus especial de la *Shekhinah* como ente que reina sobre el mundo y no está separada de Dios recuerda la concepción cabalística; tenemos ante nosotros una interesante prueba de la visión teosófica de R. Eleazar, muy semejante a la teosofía cabalística de su generación.

[7] Véase Cohen, *Shi'ur Komah*; y también, más adelante, el texto mencionado en n. 20.

[8] Véase más arriba el capítulo 5, par. 10; y el Apéndice V, n. 40.

[9] Capítulo 10, par. 7.

[10] *Génesis Rabbah*, sección 8, par. 5, pág. 60. En este marco es pertinente recordar el pasaje del Talmud de Babilonia, tratado *Sanedrín*, fol. 110a, donde Moisés es capaz de contemplar los trece atributos divinos, llamados *'Emet*. Es posible que el Talmud se refiera a un ente hipostático que encarna el principio divino de *'emet*. De ser así, existiría gran similitud entre *'Emet* y la *Aletheia* gnóstica, sobre la que hablaremos más adelante. Es posible que en ese texto *'emet* constituya la pareja de otro atributo divino, *'erekh 'apayim*, «paciencia», mencionado inmediatamente después. El cotejo entre este par y los dos ángeles en el texto gnóstico de Marcos es muy interesante: en ambos casos Dios se revela como pareja, uno de cuyos miembros es la Verdad. Sobre el mito de *'erekh 'apayim* en el judaísmo antiguo, en el orfismo y especialmente en el *Zohar*, véase el importante artículo de Yehudah Liebes «El mito cabalístico de Orfeo», en M. Idel. Z. Harvey y E. Schweid (coords.), *Libro de jubileo en homenaje a Shlomo Pines*, Jerusalén 1988, págs. 425-459, esp. pág. 457 [en hebreo].

[11] Véase ibíd., comentario de los editores a lín. 9. Maurice Finkelson, de París, llamó mi atención sobre el hecho de que *aletheia* es *a-letheia* [des-ocultamiento], es decir, la negación de *letheia*. Los textos sobre la borradura de la *'alef* de *'emet* en textos judíos a partir del siglo XII, a más tardar, pueden indicar un juego de palabras en el que la *'alef* de *'emet* invierte el significado de *met*, «muerto».

[12] Véase Idel, «El mundo de los ángeles», págs. 2-7; y más arriba el capítulo 2, par. 3.

[13] Véase más arriba el capítulo 5, par. 3.

[14] *VV* + *Y* + *V* + *Y* = 36.

[15] Is 6, 2.

[16] «Gloria visible» es un término bastante excepcional aunque plausible, dada la existencia de una teoría de la «Gloria invisible».

[17] Ms. Oxford 1638, fol. 59a; Ms. Florencia-Laurenciana, Plut. 44, 16, fol. 4a. Sobre este texto véase más arriba el capítulo 5, par. 3.

[18] Este título es característico en las citas de los *Heikhalot* en el *Sefer ha-Navon*. Es interesante el hecho de que el mismo figure en el texto del cual tomamos más arriba pasajes de R. Eleazar de Worms. No conozco ningún intento de relacionar *Sefer ha-Navon* con esos interesantes pasajes; véase por ahora Idel, *Cábala*, págs. 193-195.

[19] El cálculo del Tetragrama en su forma plena es muy complicado, pero podemos proponer por lo menos una vía por la cual se alcanza la cifra 236. No podemos ocuparnos aquí de la complejidad de este cálculo, pero la utilizada por *Shi'ur Komah* para calcular el tamaño del hombre macrantrópico es muy similar a la que figura en el pasaje citado dentro de la receta de creación del Golem. Además, inmediatamente después de este párrafo de R. Eleazar, un autor anónimo añadió una glosa que indica la vía para llegar a 236 como resultado del cálculo del Tetragrama pleno. Véase Dan, *Esoterismo*, pág. 121. Éste es un testimonio adicional de la similitud entre los textos que citamos más arriba. Compárese también con el cálculo propuesto por este autor en otro punto del *Sefer ha-Hokhmah*, ed. de Konyevsky, pág. 21.

[20] Véase, más arriba, n. 7.

[21] Dan, *Estudios*, pág. 126.

[22] Véase G. Scholem, *Jewish Gnosticism and Merkavah Mysticism*, Nueva York 1956, pág. 71, n. 21.

[23] Ibíd., pág. 133, donde se mencionan las *Odas de Salomón* 4:8. Véase también Grünwald, *Apocalyptic*, págs. 53-54.

[24] Tratado *Shabat*, fol. 55a; tratado *Yoma'*, fol. 79b; tratado *Sanedrín*, fol. 64a. Para nuestro tema, los detalles del relato en *Shabat* parecen indicar que las personas son selladas con la letra *tav* –la última de *'emet*– cuando estudian la Torá; y los justos lo están siempre. Esto quizá quiera decir que el sello en la frente de los justos es *'emet*. Si esto pudiera corroborarse con material adicional, podríamos ver en este texto talmúdico una de las fuentes del motivo del *'emet* grabado en la frente del Golem. Señalo también que algunos textos de los *ḥasidim* de Asquenaz mencionan que las últimas letras de *bara' 'Elohim 'et* («creó Dios a», Gn 1, 10) forman la palabra *'emet*. Uno de esos textos propone un vínculo con el versículo de Jeremías y la afirmación de que el sello de Dios es *'emet*. Véase *Sefer ha-Ḥokhmah* de R. Eleazar, pág. 22; y también pág. 26, donde se mencionan esas letras finales junto con las del versículo *ve-yipaḥ be'apav nishmat ḥayim*, «insufló en su nariz el ánima de vida» (Gn 2, 7), que forman *ḥotam*, «sello». La relación entre la creación del

hombre y el sello *'emet* aparece, pues, al menos implícitamente, en un escrito de los *ḥasidim* de Asquenaz. Es posible que el autor del segundo texto sea el mismo de la glosa anónima en el *Sefer ha-Ḥokhmah*.

[25] *Cantar de los Cantares Rabbah* sobre el versículo 1, 9, ed. de S. Dunski, Jerusalén 1980, págs. 37-38 [en hebreo]. Sobre la «verdad» como sello de Dios en general y la posible implicación de este *midrash* en particular, véase Liebes, «Influencias cristianas», págs. 59-60.

[26] Véase más arriba el capítulo 5, par. 8.

[27] «La imagen del Golem», pág. 400, n. 46. Es de destacar que, según la lectura que propongo del texto de los *ḥasidim* de Asquenaz, el temor a la idolatría es diferente a la oposición a la creación del Golem que hallamos en el círculo del *Sefer ha-'Iyun*. En la parábola que figura en el Apéndice V se expresa el temor de que el mago sea consierado divino por su conocimiento de los secretos de creación del Golem, y no por el error teológico relacionado con el Golem en sí.

[28] Véase. S. Wertheimer, *Batei Midrashot*, vol. II, pág. 412. También Idel, «Enoc es Metatrón», pág. 153; pág. 164, n. 19.

[29] Véase más arriba el capítulo 3, par. 3.

[30] Véase *Manual de disciplina* 25, 3.

[31] Véase más arriba el capítulo13, n. 22.

[32] En un próximo trabajo espero ampliar el estudio sobre las continuidades ónticas en otros puntos del jasidismo asquenazí.

Apéndice IV

[1] Yehezkel Kaufmann, *Historia de la fe israelita*, Jerusalén-Tel Aviv 1953 [en hebreo]; J. L. McKenzie, «God and Nature in the Old Testament», *Catholic Biblical Quarterly*, 14, 1952, págs. 18-39, 124-125.

[2] Véase Michael E. Stone, «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», *Magnalia Dei*, Garden City 1976, págs. 426-428; ídem, «The Parabolic Use of Natural Order in Judaism of the Second Temple Age», en S. Shaked. D. Shulman y G. G. Stroumsa (coords.), *Gilgul, Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions Presented to R. J. Werblowsky*, Leiden-Colonia 1987, págs. 298-308.

[3] Véase Ḥayim Soloveitchik, «Three Themes in the Sefer Hasidim», *AJS Rewiev*, 1, 1976, págs. 311-325.

[4] Está claro que los componentes mágicos fueron parte importante de la literatura de los *Heikhalot*. Se trataba de una literatura elitista en su mayor parte y cuyo carácter místico-mágico era mayor de lo que reconoce la investigación moderna. Véase Peter Schäfer, «Gershom Scholem Reconsidered: The Aim and the Purpose of Early Jewish Mysticism», en su *Heikhalot-Studien*, Tubinga 1988, págs. 277-295; ídem, «Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages», *JJS*, 46-1, 1990, págs. 75-91.

[5] Sobre la astrología de R. Abraham ibn 'Ezra, véase el importante artículo de Zvi Langerman, «Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra», en I. Twersky (coord.) *Abraham ibn Ezra; His Multifaceted Oeuvre*, Cambridge, Mass.-Londres 1994, págs. 28-85; Ron Barkai, *Ciencia, magia y mitología en la Edad Media*, Jerusalén 1986, págs. 7-35 [en hebreo]; Raphael Jospe, «The Torah and Astrology According to Abraham

ibn Ezra», *Actas del XI Congreso Mundial de Estudios Judaicos*, sección III, tomo II, Jerusalén 1993, págs. 17-24.

[6] Compárese con Idel, «La interpretación mágica», págs. 60-112.

[7] Véase Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 63-66.

[8] Sobre la magia astral de Ficino véase Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, trad. de Margaret Cook, Chicago-Londres 1987, págs. 137-143. La investigación moderna reconoció la influencia de la magia hermética a partir de los trabajos de D. P. Walker y F. A. Yates; recientemente, Brian Copenhaver ha destacado la importancia de la magia neoplatónica para la comprensión del pensamiento de Ficino; véase «Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en I. Merkel y A. Debus (coords.), *Hermeticism and the Renaissance*, Washington-Londres 1988, págs. 79-110. También deseo destacar que la investigación actual reconoce la profunda influencia de la magia del *Picatrix*, íntimamente ligada a la magia hermética, sobre los autores renacentistas.

[9] Idel, «La interpretación mágica», págs. 66-70, 80-89.

[10] Véase M. Idel, «Jewish Magic from the Renaissance Period to the Early Hassidism», en J. Neusner, E. S. Ferichs y P. V. McCracken Flesher (coords.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Nueva York-Oxford 1989, págs. 82-117; ídem, «Perceptions of the Kabbalah in the Second Half of the 18th Century», *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, I, 1991, págs.55-114, ampliado en Idel, *Hasidism*.

[11] Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 67-70.

[12] Idel, «La interpretación mágica», págs. 66-67. Mientras tanto, los numerosos estudios de Dov Schwartz generaron diversas obras sobre la magia astral, importantísima contribución a la comprensión de su profunda influencia. Véase, entre otros, más adelante, n. 42.

[13] Véase José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo 1985.

[14] Parece que ya en los escritos árabes de R. Yehudah ben Nisim ibn Malka (quien vivió a mediados del siglo XIII, aparentemente en el norte de África) es posible distinguir algunas síntesis entre las concepciones místicas y la magia árabe. Esta datación adelanta en mucho la fecha de la influencia de la magia árabe en la elite judía de España. Véase al respecto M. Idel, «¿Comienzos de la Cábala en Noráfrica? Un documento olvidado de R. Yehudah ben Nisim ibn Malka», *Pe'amim*, 43, 1990, págs. 4-15 [en hebreo]; y el importante estudio de Vajda (más adelante, n. 58).

[15] Véase su libro *Zur Pseudepigrafische Literatur*, Berlín 1862, págs. 26-72. Pese a su cuidadosa revisión del Ms. Múnich, Steinschneider no separó la epístola sobre alquimia –que constituye la mayor parte del texto– de la epístola sobre astrología que analizamos aquí. Se trata de textos totalmente diferentes. Véanse también, más adelante, ns. 16-19.

[16] El Ms. Gerona 28 (ahora Ms. Oxford 2779), que contiene la epístola sobre alquimia atribuida a Maimónides (que está también en Ms. Múnich 214), no incluye la epístola astrológica.

[17] Véase G. Scholem, «De investigador a cabalista», *Tarbiṣ*, 5, 1935, pág. 95 [en hebreo]. La epístola sobre magia y astrología atribuida a Maimónides no tiene nada que ver con el texto que analizamos. Scholem estuvo en lo cierto al relacionar esta epístola con la Cábala extática de Abulafia. Por su parte, Maimónides criticó duramente la magia y la astrología. Véase Zvi Langenman, «Maimonides' Repudiation of Astrology», *Maimonidean Studies*, II, 1992, págs. 123-158.

[18] Véase Hartwig Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, Londres 1904, pág. 128.

[19] Moritz Steinschneider, *Die Hebraische Handschriften... in Muenchen*, Múnich 1895, pág. 95.

[20] Desgraciadamente, el nombre de la persona en cuestión está borrado en el Ms. Montefiore.

[21] Parece que el texto mencionado no figura en los escritos existentes de Ptolomeo.

[22] Así en el Ms. Montefiore. En la terminología astrológica, la «Estrella Solar» es Júpiter; pero en los otros dos manuscritos figura solamente «Sol». Preferí la lectura del Montefiore, porque en la cita de Ibn Bilia, que parece tomada de la fuente árabe, dice «Atrad» (véase, más adelante, n. 45).

[23] En el Ms. Kaufmann dice *'avir*, «aire»; en el de Múnich, *'or*, «luz», que puede ser un error (en hebreo, una sola letra diferencia a ambos). Pero, según la astrología medieval, Acuario pertenece al elemento agua; por ello es preferible la lectura del Montefiore.

[24] El vocable *ṣurah* tiene en la epístola diversos significados. Aquí es «forma», más adelante significa «constelación». Véase, más adelante, n. 29.

[25] Es decir, la constelación de Acuario, descrita como un hombre que extrae agua.

[26] En el Ms. Kaufmann hallamos *'afel*, es decir, «casa oscura». En el Ms. Múnich, *shafel*, «pequeña» o «hundida». Prefiero la lectura del Ms. Montefiore, *nofel*, «casa que cae o decae», que complementa en simetría inversa al término «gemelos», relacionado con Géminis.

[27] Así en Ms. Múnich. En los otros dos parece haber una confusión: en vez de *u-levanah*, «y Luna», hallamos *u-lifneihem*, «y ante ellos».

[28] *Ḥokhmat ha-tekhunah* es generalmente «astronomía», pero aquí no queda claro si el autor se refiere a astronomía o a astrología.

[29] Parece que el uso de la palabra *ṣurah* con dos significados, la forma del hombre y la forma del conjunto de astros, refuerza el paralelo entre la forma inferior y las formas de los cuerpos celestes. El vínculo entre ambos ámbitos no consiste solamente en el influjo superior que comparten, sino también en su semejanza estructural.

[30] El término aparece en el célebre comentario de Rashi a Gn 1, 26-27, en el marco de su exposición sobre la creación del hombre según un «modelo» –*dfus*, versión hebrea del griego *typos*–, aparentemente un molde que fue preparado para él.

[31] La idea de que es necesaria una forma bella parece relacionada con la concepción de que el alma procura un cuerpo bello. Sobre esto véase Paul Kraus, «Jabir ibn Hayyan et la science greque», *Memoires présentés à l'Institut d'Egypt*, vol. XLV, 1942, parte II, pág. 124, n. 5.

[32] Véanse más arriba el capítulo 11, par. 3, y n. 104, las referencias al uso del alambique. Aun si entendemos *kli* como «vasija», está claro que no se trata del recipiente en el que se crea al Golem, sino de aquel en que se vierte el metal. De modo que no tiene nada que ver con la observación relacionada con el homúnculo en la práctica de Paracelso.

[33] En dos de los manuscritos: *sha'ah*, «hora».

[34] «Espiritualidad» es la traducción hebrea del árabe *ruḥaniyat*. Para la historia del término, que desempeña un papel central en la magia árabe y judía de la Edad Media, véase Shlomo Pines, «Sobre el vocablo *ruḥaniut* y sus fuentes y sobre la doctrina de Yehudah ha-Levi», *Tarbiṣ*, 57, 1987, págs. 511-530 [en hebreo]; también Idel, «Perceptions» (citado en n. 10), págs. 83-84.

[35] Sobre la relación entre la revelación de secretos y la adivinación, por una parte, con la *ruḥaniyat* del hombre según Gayat al-Ḥakim o el *Picatrix*, véase el análisis de Pines, ibíd., pág. 520.

[36] Sobre el «aislamiento» como concentración mental, véase M. Idel, «El aislamiento como 'concentración' en la Cábala extática y sus avatares», *Comentarios*, págs. 111-184; ídem, «Aislamiento como 'concentración' en la filosofía judía», en Z. Harvey, M. Idel y E. Schweid, *Volumen de jubileo de las investigaciones jerosolimitanas sobre pensamiento judío, dedicado a Shlomo Pines para sus 80 años*, Jerusalén 1987, págs. 39-59 [en hebreo].

[37] En otro lugares aparece *ḥokhmah* como «sabiduría», pero aquí parece significar «reflexión» sobre una ciencia o sobre temas relativos a un conocimiento discursivo que no puede decidirse mediante un proceso racional, y fuerza al pensador a optar por vías no racionales. Compárese con el relato de Ibn Sina (Avicena) en Idel, «El aislamiento... en la Cábala» (citado en n. 36), pág. 127.

[38] Ésta es una característica de Saturno. Véase ibíd., págs. 41-42.

[39] La lectura no es suficientemente clara. Parece querer decir que el hombre puede soportar los esfuerzos involucrados en el estudio intensivo.

[40] Creo que hay que entender «me aislé» en el sentido visto más arriba (n. 36).

[41] Véase, más arriba, n. 17.

[42] Sobre su controvertida personalidad, véase Dov Schwartz, *La doctrina filosófica de R. Shmuel ibn Ṣarṣa*, tesis doctoral, Universidad de Bar-Ilán, Ramat Gan, 1988 [en hebreo] Sobre la concepción de la magia en Ibn Ṣarṣa, véase ídem, «Diversas formas de magia en el pensamiento judío en España en el siglo XIV», *PAAJR*, 75, 1991, págs. 31-71 [en hebreo].

[43] Véase en Schwartz, *La doctrina*, pág. 29, una lista de citas de Ibn Bilia qure figuran en el comentario de Ibn Ṣarṣa. También, más arriba, el capítulo 11, n. 6.

[44] Ése es el nombre árabe de Saturno, escrito en letras hebreas en un texto hebreo.

[45] Nombre árabe de Júpiter; véase, más arriba, n. 22.

[46] *Mekor Ḥayim*, Mantua 1559, fol. 101b; incluido también en *Margaliot Torah*, Ivano-Frankovsk 1926, fol. 30a.

[47] Véase Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Londres 1958, págs. 40-42.

[48] Scholem, *Elementos*, págs. 364-362.

[49] G. Scholem, «Eine Kabbalistische Erklaerung der Prophetie als Selbstbegenung», *Monatschrift für Geschichte und Wiesenschaft des Judentums*, 74, 1930, págs. 285-290.

[50] Para este tema véanse Kraus, «Jabir ibn Hayyan», y Henry Corbin, «Le livre du glorieux de Jabir ibn Hayyan», *Eranos Jahrbuch*, XVIII, 1950, págs. 47-114; ídem, «La science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique», *Eranos Jahrbuch*, XLII, 1973, págs. 79-85.

[51] Abraham ibn Ezra, *Le livre des fondements astrologiques*, ed. y trad. de Jacques Halbronn, París 1977, pág. 266.

[52] Joseph Shatzmiller, «In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century», *AJS Review*, VII, 1982-1983, págs. 383-407. J. Shatzmiller, «La forma de león para los riñones y la controversia sobre los estudios de las sabidurías a comienzos del siglo XIV», *Libro de jubileo en homenaje a Shlomo Pines* (citado en n. 36), II, 1989, págs. 397-408 [en hebreo]; y la bibliografía mencionada en ns. 3-6.

[53] Véanse más arriba los capítulos 5-7.

[54] Véase más arriba el capítulo 6, par. 4.

[55] Sobre la indiferencia de la cultura judía española hacia la doctrina mágica del Golem, véase más arriba el capítulo 20, par. 7.

[56] Asher Weiser (coord.), *El comentario a la Torá de Abraham ibn 'Ezra*, vol. I, Jerusalén 1976, pág. 94 [en hebreo].

[57] Véase, más arriba, n. 24.

[58] Ibíd., págs. 86-87; y también Georges Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, Philosophe Juive Marocain*, París 1954, págs. 112 y ss., y 113, n. 3.

[59] Véase *Pirkey de-Rabi Eliezer*, cap. 36; y también Joseph Dan, «Teraphim: From Popular Belief to a Folktale», *Scripta Hierosolymitana*, 27, 1978, págs. 99-106. Hay que comparar la macabra interpretación mágica del *midrash* con su sorprendente paralelo en B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, II, Nueva York-Londres 1970, págs. 753-754.

[60] *Comentario a la Torá*, Venecia 1946, fol. 37c; Vajda, *Juda ben Nissim* (citado en n. 58), pág. 149, n. 3.

[61] *Comentario a la Torá*, fol. 38d.

[62] Vajda, *Juda ben Nissim* (citado en n. 58), págs. 149-151. Sobre la magia y el poder imaginario del hombre en el pensamiento renacentista, véase Walker (citado en n. 47), págs. 30-59; Couliano (citado en n. 8), págs. 28-36.

[63] Sobre este autor y su obra véase David de Günzburg, «Le Cabale à la veille de l'apparition du Zohar», *Ha-Qedem*, I, 1907, págs. 28-36, 111-121.

[64] Esta aleación de metales diversos recuerda las prácticas antiguas –herméticas y otras– de fundición de estatuas en las que se revelan los dioses. Véase *Asclepius*, cap. 3, y *Corpus Hermeticum*, en Walter Scott, *Hermetica*, vol. I, Oxford 1926, pág. 358, y también Walker (citado en n. 47), págs. 40-42.

[65] Ms. Moscú-Günzburg 607, fol. 179a. Impreso también por Günzburg, «Le Cabale» (citado en n. 63), pág. 30. Compárese con fol. 104a del manuscrito.

[66] Sobre la noción de que el ternero fue creado mediante la magia espiritual (según R. Yohanan Alemanno y Giordano Bruno), véase Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 67-68.

[67] Zac 10, 2.

[68] El vínculo entre querubines y terafines existe en dos ámbitos: ya la literatura midrásica y talmúdica concibió que los querubines, como los terafines, poseen forma humana, y los describe como niños pequeños; pero Bilia parece aludir al aspecto activo de los querubines, es decir, su rol como talismanes para la espiritualidad, a la manera de los terafines. Sobre las interpretaciones teosóficas y teúrgicas de los querubines, véase Idel, *Cábala*, págs. 144-151.

[69] *Mekor Ḥayim*, fol. 21bc.

[70] Sobre la naturaleza metálica de los querubines, véase R. Abraham de Eskira, *Yesod 'Olam* (citado en n. 65), inmediatamente después del pasaje citado más arriba.

[71] Véase Schwartz, *La doctrina filosófica* (citado en n. 42), pág. 231.

[72] Véase Idel, «Hermeticism and Judaism», págs. 66-67.

[73] *Ḥayei ha-'Olamim*, Ms. Mantua-Comunidad Judía 21, fol. 51a.

[74] Véase Idel, «Jewish magic» (citado en n. 10), págs. 84-85; y también págs. 105-106.

[75] Véase Yates, *Giordano Bruno*, pág. 86.

[76] En general, hubo gran interés por Ibn 'Ezra en el Renacimiento judío; lo prueba la inclusión de su comentario a la Biblia en *Mikra'ot Gdolot*.

[77] Sobre este autor véase Georges Vajda, «Recherches sur la synthèse philosophico-Kabbalistique de Samuel ibn Motot», *AHDLMA*, 27, 1960, págs. 29-63.

[78] Sobre el lugar de la magia talismánica en la mística judía y cristiana, véase Idel, «Hasidism», págs. 209-225.

Apéndice v

[1] Véanse más arriba los capítulos 2, par. 6; y 6, pars. 8, 10.

[2] Liebes, *El pecado de Eliseo*, págs. 133-137; y también su «Guematria», págs. 1309-1311, donde destaca la importancia del pasaje que traemos a continuación. Véanse las reflexiones sobre el significado teológico del pasaje en Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago 1976, págs. 53-63.

[3] Véase más arriba el capítulo 2, par. 6.

[4] Véase el importante artículo de Michele Dukan, «Ménahem ben Benjamin, Scribe et Savant Juif Italien de la fin du XIIIème Siecle», *Italia*, IX, 1990, págs. 19-61.

[5] Por el momento, véase más arriba el capítulo 7, ns. 7, 12.

[6] Hay una gran semejanza entre las versiones menos buenas de ambos códices y las versiones del Ms. Biblioteca Británica 752.

[7] Véase Eli Yassif, *Los relatos de Ben Sira en la Edad Media*, Jerusalén 1984, pág. 33, n. 14 [en hebreo], donde hace una breve observación sobre este manuscrito en relación a Ben Sira.

[8] La oposición de los ángeles a la revelación de los secretos es un motivo difundido en la literatura judía medieval temprana. Véase M. Idel, «La concepción de la Torá en la literatura de los *Heikhalot* y sus avatares en la Cábala», *JSJT*, 1, 1980, págs. 23-33 [en hebreo]; y la bibliografía ahí indicada.

[9] Abraham Epstein publicó el texto desde su comienzo hasta aquí en *De antigüedades judías · investigaciones y notas*, Jerusalén 1956, págs. 248 [en hebreo], tomándolo del Ms. Biblioteca Británica 752. Las líneas que siguen las copió de la edición de J. L. Barges del *Sefer Tagin* (París 1886), donde figura la lista de libros del Ms. París 763; véase Epstein, ibíd., pág. 248, n. 85.

[10] Del contexto se desprende que éste es un nombre en clave de «Sira», pero no he logrado desentrañar su origen.

[11] Sal 106, 2. El texto de aquí en adelante figura en forma abreviada en *Pesikta' Hadata'*, ed. de Aharon Jellineck, *Beit Ha-Midrash*, 6, Jerusalén, 1966, págs. 36-37 [en hebreo]; véase Scholem, «La imagen del Golem», págs. 398-399.

[12] Esa cifra aparece en varios *midrashim*, el más importante de ellos *Tana' de-Rabi Eliyahu Zuta'*, cap. 10.

[13] Así también en el Ms. París. En el manuscrito del Barcelonés publicado por Liebes, la versión está mejorada.

[14] Gn 18, 17.

[15] Así en Ms. París y Ms. Biblioteca Británica 752. Nuevamente, es mejor la versión de Liebes: «Ven, hija».

[16] Así en Ms. París, pero en Liebes: «Inmediatamente fue coronado».

[17] Así en Ms. París, pero en Liebes: «Dijo sí».

[18] «Entregaron» en Liebes; es un caso raro en el que es mejor el Ms. Parma.

[19] Así en Ms. París y Ms. Biblioteca Británica; en Liebes: «En él».

[20] Así también en el Ms. París y el Ms. Biblioteca Británica; en el Barcelonés y el Ms. Vaticano, publicado por Liebes: «Compararte contigo mismo»; está claro que esta versión es preferible.

[21] Así en Ms. París y en Ms. Biblioteca Británica; en el Barcelonés: «A ti un compañero», nuevamente preferible.

[22] Véase Liebes, pág. 134, n. 21.

[23] «Y lo contemplaron» en Liebes.

[24] En Liebes: «Lo comprenderán».

[25] En Liebes: «Lo comprenderán».

[26] Véase Liebes, ibíd., n. 23.

[27] «Ravah» en el Barcelonés.

[28] Jr 50, 36.

[29] «Y contemplaron» en Liebes; la versión es preferible.

[30] Ecl 4, 9.

[31] «Y comprendieron» en Liebes.

[32] Jr 10, 10.

[33] «Le dijo» en Liebes.

[34] En Liebes: «A vosotros lo que será de él». Nuevamente la versión es preferible.

[35] «Lo tornaron a lo que era antes» en Liebes, y es la versión preferible.

[36] Véanse, más arriba, ns. 13, 15, 20, 21, 29, 33. Quiero hacer una observación: es razonable que Abraham Abulafia (quien a mi juicio llevó a Italia el texto que estamos analizando) lo haya conocido en Barcelona, donde empezó sus estudios de Cábala, centrados en temas relacionados con la doctrina de las combinaciones del *Sefer Yeṣirah*.

[37] Véase Necker, «Warnung», págs. 67.

[38] Véase más arriba el capítulo 5, par. 3.

[39] Véase más arriba el capítulo 6, par. 1.

[40] Véanse *Comentario al Libro de Oraciones de Rokea* , ed. de M. Herschler y J. A. Herschler, Jerusalén 1992, págs. 206 [en hebreo]; *Sefer Ḥokhmat ha-Nefesh*, ed. de J. Weiss, Bnei Berak 1986, pág. 23; *Sefer ha-Rokea*, Jerusalén 1948, pág. 19; Scholem, «La imagen del Golem, pág. 399, n. 43; y, más arriba, el comienzo del Apéndice III y el capítulo 5, n. 19.

[41] Scholem, ibíd., págs. 397-399. Scholem tiende a interpretar que el mismo Barcelonés influyó directamente en los *ḥasidim* de Asquenaz (véase pág. 397); pero no es necesariamente así, y no es cierto en lo que hace al *Comentario* del Pseudo-Sa'adyah.

[42] *El pecado de Eliseo*, pág. 135, n. 35; y, más arriba, capítulo 5, par. 10.

[43] Véase más arriba el capítulo 5, par.10.

[44] Véase más arriba el capítulo 7, junto a n. 10.

[45] Véase también más arriba el capítulo 7, par. 5, sobre R. Isaac de Acre.

[46] «Guematria», págs. 1310-1311; *El pecado de Eliseo*, pág. 137.

[47] Si llevamos la fecha de composición del texto al siglo XI o incluso al X, la mención de Jeremías y Ben Sira se aproxima a la época en que fueron compuestos los textos atribuidos a Ben Sira. Véase Yassif (citado en n. 7), págs. 19-27. Dado que la lista de libros y órdenes que abre el pasaje no puede haber sido compuesta antes del siglo X, el comienzo de ese siglo constituye el *terminus post quem* de la composición.

Apéndice VI

[1] Véase más arriba el capítulo 6.

[2] Véase más arriba el capítulo 5.

[3] Véase la bibliografía sobre el códice en el capítulo 5, ns. 5-6, esp. el artículo de Zfatman, págs. 139-140.

[4] Véase más arriba el capítulo 5, n. 7.

[5] Véase más arriba el capítulo 5, pars. 8, 10.

Apéndice VII

[1] *Maravillas del Maharal*, en Yassif, *El Golem de Praga*, pág. 75. Sobre el vocablo «arcilla» véase más arriba el capítulo 11, n. 6.

[2] Véanse más arriba los capítulos 6, par. 2; 14, par. 10; 15, pars. 2, 4, 5; 16 y 18.

[3] Compárese con esta receta la importancia del número 4 en *Maravillas del Maharal* (citado en n. 1), pág. 75.

[4] Véase más arriba el capítulo 2, n. 63.

[5] Véase más arriba el capítulo 5, n. 53.

Apéndice VIII

[1] Johan Maier, «Magisch-teurgische Überlieferung im mittelaterischen Judenthum. Beobachtungen zu 'Terafim' und 'Golem'», en Helmut Birkhan, *Die Juden in ihrer mittelaterlichen Umwelt*, Berna 1992, págs. 277-281.

[2] Necker, «Warnung».

[3] «The Magic of the Golem: the Early Development of the Golem Legend», *Jewish Studies Quarterly*, 2, 1995, págs. 249-261.

[4] Véase el Apéndice II, pars. 2, 7; y en el índice analítico, «embrión».

[5] Véase más arriba el final del capítulo 3.

[6] Véase, sin embargo, lo dicho por Liebes en «Guematria», págs. 1307-1309, también rechazado por Schäfer.

[7] Liebes, *El pecado de Eliseo*, págs. 133-137. Es extraño que también Necker, que se ocupa mucho de los textos de R. Yehudah el Barcelonés, haya pasado por alto lo escrito por Liebes.

[8] Peter Schäfer y Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Tubinga 1994, vol. I, págs. 238-240.

Bibliografía

Publicaciones periódicas

AHDLMA *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*
AJS Review *Association of Jewish Studies Review*
HUCA *Hebrew Union College Annual*
JJS *Journal of Jewish Studies*
JQR *Jewish Quarterly Review*
JSJT *Jerusalem Studies in Jewish Thought*
JWCI *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*
MGWJ *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
PAAJR *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*
REJ *Revue des Études Juives*

Libros y artículos

Altmann, «**The Delphic Maxim**»: Alexander Altmann, «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism», en A. Altmann (coord.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass., 1963, págs. 196-231.

Cohen, ***Shi'ur Qomah***: Martin S. Cohen, *Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tubinga 1985.

Cohen-Alloro, ***El secreto de la vestidura***: Dorit Cohen-Alloro, *El secreto de la vestidura en el* Libro del Zohar, Jerusalén 1987 [en hebreo].

Dan, ***Early Kabbalah***: Joseph Dan, *The Early Kabbalah*, Nueva York 1986.

–, ***Esoterismo***: Joseph Dan, *El esoterismo de los ḥasidim de Ashkenaz*, Jerusalén 1968 [en hebreo].

–, ***Estudios***: Joseph Dan, *Estudios sobre la literatura de los ḥasidim de Ashkenaz*, Ramat Gan 1975 [en hebreo].

Eleazar de Worms, ***Comentario al Sefer Yeṣirah***, según la ed. Przesmysl 1883 [en hebreo].

–, ***Libro de la sabiduría***, según la ed. de Ḥaim Konyevsky, en *Rokea, Un comentario sobre la Biblia*, Bnei Berak 1986, vol. I, págs. 11-51 [en hebreo].

–, ***Libro de la sabiduría del alma***, según la ed. Safed 1913 [en hebreo].

Fossum, ***The Name of God***: Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tubinga 1985.

Goldreich, ***Libro de la iluminación***: R. Isaac ben Samuel de Acre, *Libro de la iluminación*, ed. de A. Goldreich, Jerusalén 1976 [en hebreo].

Gottlieb, ***Estudios***: Ephraim Gottlieb, *Estudios sobre la literatura de la Cábala*, ed. de J. Hacker, Tel Aviv 1976 [en hebreo].

Grünwald, ***Apocalyptic***: Ithamar Grünwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.

–, ***Sefer Yeṣirah***: Ithamar Grünwald, «A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yeṣirah*», *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, págs.132-177.

Halperin, ***Faces***: David Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tubinga 1988.

Hyman, «Some Observations»: Peter Hyman, «Observations on *Sefer Yeṣirah*: (1) Its Use of Scripture», *JJS*, 36, 1984, págs. 168-184.

Idel, ***Abulafia***: Moshe Idel, *Escritos y doctrinas de R. Abraham Abulafia*, tesis doctoral, Jerusalén 1976 [en hebreo].

–, ***Cábala***: Moshe Idel, *Cábala: Nuevas perspectivas*, Jerusalén-Tel Aviv 1995 [en hebreo] ; *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988; *Cábala: Nuevas perspectivas*, Madrid 2005. [Las citas corresponden al original hebreo.]

–, «**Comentarios**»: Moshe Idel, *Comentarios a la Cábala extática*, Jerusalén 1990 [en hebreo].

–, «**Differing conceptions**»: Moshe Idel, «Differing conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century», en I. Twersky y B. Septimus (coords.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge 1987.

–, «**Enoc es Metatrón**»: Moshe Idel, «Enoc es Metatrón», en J. Dan (coord.), *El temprano misticismo judío*, *JSJT*, 6, 1987, págs. 151-170 [en hebreo].

–, ***La experiencia mística***: Moshe Idel, *La experiencia mística en Abraham Abulafia*, Jerusalén 1987 [en hebreo]; *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany 1987.

–, ***Hasidism***: Moshe Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.

–, «**Hermeticism and Judaism**»: Moshe Idel, «Hermeticism and

Judaism», en I. Merkel y A. G. Debus (coords.), *Hermeticism and the Renaissance*, Cranbury, N. J., 1988, págs. 59-76.

–, «La idea de la Torá»: Moshe Idel, «La concepción de la Torá en la literatura de los *Heikhalot* y sus metamorfosis en la Cábala», *JSJT*, 1:1, 1981, págs. 23-84 [en hebreo].

–, «La interpretación mágica»: Moshe Idel, «La interpretación mágica y neoplatónica de la Cábala en el Renacimiento», *JSJT*, 4, 1981, págs. 112-160 [en hebreo]; «The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance», en B. D. Cooperman (coord.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, págs. 186-242.

–, *Lenguaje*: Moshe Idel, *Abraham Abulafia. Lenguaje, Torá y hermenéutica*, Jerusalén-Tel Aviv 1993 [en hebreo]; *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1988.

–, «El mundo de los ángeles»: Moshe Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana», *JSJT*, 4, 1986, págs. 1-66 [en hebreo].

–, «Reification of Language»: Moshe Idel, «Reification of Language in Jewish Mysticism», en S. Katz (coord.), *Mysticism and Language*, Nueva York 1992, págs. 42-79.

Lewy, *Chaldean Oracles*: Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, ed. de M. Tardieu, París 1978.

Liebes, «Guematria»: Yehudah Liebes, «Golem en guematria equivale a sabiduría: Reseña de M. Idel, *The Golem*», *Kiryat Sefer*, 63, 1992, págs. 1305-1322 [en hebreo].

–, «Influencias cristianas»: Yehuda Liebes, «Influencias cristianas en el *Libro del Zohar*», *JSJT*, 2:1, 1983, págs. 43-74 [en hebreo].

–, *El pecado de Eliseo*: Yehuda Liebes, *El pecado de Eliseo. Los cuatro que entraron al Pardés y la naturaleza de la mística talmúdica*, Jerusalén 1986 [en hebreo].

Müller, «Die Golemsage»: Konrad Müller, «Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue», *Mitteilungen der Schleischen Geselischaft für Volkskunde*, 20, 1919, págs. 1-40.

Necker, «Warnung»: Gerold Necker, «Warnung vor der Schöpfermacht. Die Reflection der Golem – Tradition in der Vorrede des Pseudo Sa'adya – Kommentars zum *Sefer Yeṣirah*», *Frankfurter Judaische Beiträge*, 21, 1994, págs. 31-67.

Pagel, *Paracelsus*: Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Karger-Basel 1982.

Pedaya, «Defecto y corrección»: Haviva Pedaya, «"Defecto" y

"corrección" de la divinidad en la Cábala de R. Isaac el Ciego», en J. Dan (coord.), *Comienzos de la mística judía en Europa, JSJT*, 6:3-4, 1987, págs. 157-286 [en hebreo].

Pines, «**Dios, el respeto y los ángeles**»: Shlomo Pines, «Dios, el respeto y los ángeles según el sistema teológico del siglo II e. c.», en J. Dan (coord.), *Comienzos de la mística judía en Europa*, Jerusalén 1987, págs. 1-14 [en hebreo].

Rosenberg, ***Maravillas del Maharal*** [*Nifla'ot ha-Maharal*]: Yudel Rosenberg, *Maravillas del Maharal*, Petrokov 1909 [en hebreo].

Ruderman, ***Kabbalah***: David Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science, The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass., 1988.

Schäfer, ***Synopse***: Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tubinga 1981.

Scholem, ***Elementos***: Gershom Scholem, *Elementos para la comprensión de la Cábala y su simbolismo*, Jerusalén 1976 [en hebreo]; *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York 1969.

–, «**La imagen del Golem**»: Gershom G. Scholem, «La imagen del Golem en su contexto telúrico y mágico», en *Elementos para la comprensión de la Cábala y su simbolismo*, Jerusalén 1976, págs. 381-424 [en hebreo]; *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York 1969.

–, ***Jewish Gnosticism***: Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah and Talmudic Tradition*, Nueva York 1960.

–, ***Kabbalah***: Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalén 1974 [en hebreo].

–, ***Major Trends***: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York 1961; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid 1996.

–, «**The Name of God**»: Gershom G. Scholem, «The Name of God and the Linguistics of the Kabbala», *Diogenes*, 79, 1972, págs. 59-80; 80, 1973, págs. 164-194.

–, ***Origins***: Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Filadelfia 1987; *Orígenes de la Cábala*, Barcelona 2001.

–, «***Selem***»: Gershom G. Scholem, «*Selem*», en *Elementos de la Cábala y su simbolismo*, Jerusalén 1976, págs. 358-380 [en hebreo].

Sherwin, ***The Legend of the Golem***: Byron L. Sherwin, *The Legend of the Golem: Origins and Implications*, Lanham, MD, 1985.

Sirat, ***Les Théories***: Colette Sirat, *Les Théories des visions surnaturelles*, Leiden 1969.

Vajda, ***Recherches***: Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabale dans le pensée juive du Moyen Âge*, París-La Haya 1962.

Werblowsky, ***Karo***: Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Filadelfia 1977.

Wolfson, «**Anthropomorphic Imagery**»: Elliot Wolfson, «Anthropomorphic Imagery and Letter Symbolism in the *Zohar*», *JSJT*, 8, 1989, págs. 161-163.

–, ***Through a Speculum***: Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994.

Yassif, ***El Golem de Praga***: Eli Yassif, *El Golem de Praga y otros relatos maravillosos*, Jerusalén 1990 [en hebreo].

Yates, ***Giordano Bruno***: Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago-Londres 1979.

Yosef ben Shalom Asquenazí, ***Génesis***: Yosef ben Shalom Asquenazi, *Comentario al relato del Génesis*, ed. de Moshe Hallamish, Jerusalén 1984 [en hebreo].

–, ***Sefer Yeṣirah***: Yosef ben Shalom Asquenazí, *Comentario al Sefer Yeṣirah*, en *Sefer Yeṣirah* (atribuido a Abraham ben David de Posquières, *Rabad*), Jerusalén 1965 [en hebreo].

Índice onomástico

Abay, 184, 243
Abraham ben David (*Rabad*), 157, 196
Abraham ben Ḥanan'el de Eskira, 275, 316
Abravanel, Isaac, 61
Abulafia, Abraham, 9, 17-18, 43, 45, 51, 97, 106-107, 118, 123, 127-138, 145, 150, 189, 193, 207, 262, 264-265, 272-273, 276, 319, 323, 333
Abulafia, Meir ha-Levi, 94
Agripa, Cornelio, 21, 195-196, 202, 219
Aharón, R., 166-167
Aharón Berakhiyah de Módena, 120
'Akiva, R., 78, 189, 198, 263
Albotini, Yehudah, 142
Alemanno, Yoḥanan, 49, 61, 183-191, 193, 196-197, 201-202, 219, 318
Alfonso el Sabio, 307
Amitai ben Shefatiyah, 295
Anaqawa, Abraham, 231-232
Arí, *véase* Luria, Isaac
Aristóteles, 165, 182, 202
Arnold, Christoph, 213
Asher ben David, 159
Asquenazí, Ṣevi Hirsh («el Sabio Ṣevi»), 210, 215-216, 221-229, 231, 237
Asquenazí, Yosef (*tana'*), 113, 134, 146-150, 162-170, 183, 277
Asquenazí, Yosef ben Shalom, 145-150, 161-171, 196, 200
Asud, Yehudah, 223-224
Axelrod, Abraham de Colonia, 160-161
'Azriel de Gerona, 146, 178
Azulai, Abraham, 112, 206, 208-209
Azulai, Ḥayim Yosef David (*Ḥida*), 208, 237, 243

Bacon, Roger, 197
Baḥya ben Asher, 154-155
Bakharakh, Naftali, 177-178, 242-243
Barcelonés, Yehudah el, 61, 65, 93-95, 248-249, 319, 321-323, 331, 333
Barukh, Jacob, 243
Ben Biniyamin, Menaḥem, 319
Ben Sira, 28-29, 107-110, 139-141, 143, 194, 208, 319-324
Berakh, Berakhiah, 288
Bibago, Abraham, 181-183, 189, 220
Bloch, Ḥayim, 252-255, 289
Buzi ben Buzi, 320

Camillo, Giulio, 197
Cardinal, Yehudah, 291
Cordovero, R. Moisés (*Ramak*), 18, 41, 167, 205-210, 214, 242, 256, 276-277, 285-287

David ben Yehudah he-Ḥasid, 82, 97-101, 109-111
De León, Moisés, 277
Del Medigo, Eliyahu, 219
Del Medigo, Yosef Shlomo, 178, 200-201, 233-234, 242
Della Mirandola, Pico, 18-21, 198, 219, 318
Donnonlo, Shabtai, 93, 294-295, 334

Eleazar ben 'Arakh, 69
Eleazar ben Pedat, 241
Eleazar de Worms, R., 40, 43, 51, 74, 97-103, 106, 108, 111, 113, 118, 145-146, 184, 192-193, 196, 275, 295, 322, 325
Eliyahu ben Shlomo (el Gaón de Vilna), 16, 24-25, 221, 243-244

Eliyahu de Chelmno (maestro del nombre), 213-216, 221-222
Emden, Jacob, 208, 215-216, 222-223, 228, 231
Ergas, Yosef, 201
Ezra de Cataluña, 159
Ezra de Gerona, 158-160

Falquera, Shem Tov, 61
Fedro, 58
Ficino, Marsilio, 18, 21, 306-307

Galante, Abraham, 51-52, 112-115
Gallico, Samuel, 208
Gaón de Vilna, *véase* Eliyahu ben Shlomo
Gikatilla, José, 17, 29, 277
Goethe, 252
Graff, Moshe ben Menaḥem, 243

Hai Gaón, 91, 93
Ḥaiyat, Yehudah, 174-175
Ḥakham Ṣevi, *véase* Asquenazí, R. Ṣevi Hirsch
Ḥamiṣ, Yosef, 144
Ḥanan'el ben Ḥushi'el, 92
Ḥananiyah ben Teradion, 283, 286
Ḥanina, R., 13, 79-80, 112, 223, 225, 275, 283
Ḥayim, Abraham, 252
Ḥayim de Volozhin, 16, 19, 24-25
Ḥayy, R., 182
Ḥida, *véase* Azulai, Ḥayim Yosef David
Holand, Israel, 253
Horowitz, Isaiah (*Shalah*), 42, 105, 217, 231, 235
Horowitz, Pinḥas Eliyahu, 238-239

Ibn Bilia, David, 311, 314, 316-317
Ibn 'Ezra, Abraham, 97, 118, 122-124, 126, 306, 314-318, 325
Ibn Gabirol, Salomón, 234-235
Ibn Ghiyat, Isaac, 295
Ibn Ḥaiyan, Jabir, 191, 312
Ibn Ḥunain, Isaac, 312
Ibn Latif, Isaac, 191
Ibn Motot, Samuel, 318
Ibn Ragel, Ali, 184
Ibn Saiyaḥ, 175-176
Ibn Ṣarṣa, Samuel, 61, 311, 316-318
Ibn Shaprut, Shem Tov, 94-95
Ibn Sina (Avicena), 191
Ibn Tamim, Dunash, 93
Ibn Tufail, 182, 190, 220
Ibn Zimra, David, 169
Isaac ben Abraham ben David (Saghi Nahor) (Isaac el Ciego), 109, 153, 157-160
Isaac ben Abraham de Dampierre (*Riba'*), 117
Isaac de Acre, R., 43, 137, 139-141, 143-144, 205, 208, 277
Isaac de Eskira, 256
Isaac «el Viejo», 143-144
Isaac Saghi Nahor, *véase* Isaac ben Abraham ben David
Ismael ben Elisha, 176

Joseph, Mordekhai, 229, 231

Karo, Yosef, 220-221
Katz, Isaac ben Shimshon, 237, 252

Lazarelli, Ludovico, 192-193
Leibush, Meir, 224
Leiner, Gershom Ḥanokh, 42, 229-231, 247
Levi ben Gershon, R. (*Ralbag*), 315
Llull, Ramon, 198
Loew, R. Yehudah (el Maharal de Praga), 11-13, 42-43, 120-121, 138, 213, 216, 230, 237, 244, 251-257, 261, 289
Luria, Isaac, 169-173, 178, 243-244
Luzzatto, Samuel David (*Shadal*), 95

Maharal de Praga, *véase* Loew, R. Yehudah
Maimónides (R. Moisés ben Maimón), 14-15, 18, 134-135, 150, 217, 310, 318
Marcos el Gnóstico, 67
Meir Tana, 105
Menaḥem 'Azaryah de Fano, 286-288

Menaḥem Mendl de Kotzsk, 280
Menaḥem, R., 160
Mihlhoizn, Yom-Tov Lipman, 95
Mitrídates, Flavio, 192
Muscato, Yehudah, 196
Moshe ben Menaḥem de Praga, 243

Naḥmánides (R. Moisés ben Naḥman), 14, 17, 153-154, 241
Natan de Gaza, 178
Natán, R., 87, 130, 137-139, 141, 207
Neḥuniyah ben ha-Kanah, 176, 283, 287

Oshayah, R. (Hoshayah), 139, 223, 225

Paracelso, 19, 196, 202-203
Postel, G., 196
Pseudo-Clemente, 60
Pseudo-Sa'adyah, 107, 109, 111, 118, 120, 123, 234, 291, 296, 322-323, 333
Ptolomeo, Claudio, 184, 187, 309, 311-312

Rabad, *véase* Abraham ben David de Posquières
Ralbag, *véase* Levi ben Gershon
Ramak, *véase* Cordovero, Moisés
Rasag, *véase* Sa'adyah Gaón
Rashba', *véase* Ibn Aderet, Salomón
Rashi, 14-15, 26, 40, 80-81, 94, 101, 152, 155, 198, 220-221, 230, 235-236, 323, 333
Rava, 13-15, 20, 29, 61, 73, 77-78, 80-81, 92, 94-97, 105, 132, 135-138, 142, 151, 154-155, 158, 159, 162, 168-169, 174, 182, 184, 188, 197-199, 201, 205, 207, 218, 221-222, 229-230, 236, 239, 243, 245, 248-249, 260, 321, 324
Reuchlin, Johannes, 192-196, 203, 219
Rosenberg, Yudel, 10, 120-121, 231, 237-239, 244, 252-256, 328

Sa'adyah Gaón, R. (*Rasag*), *véase* también Pseudo-Sa'adyah
Sadok ha-Cohen, 224, 227-229, 231, 247-249
Saghi Nahor, *véase* Isaac ben Abraham ben David
Samuel he-Ḥasid, 325-326
Ṣarfati, Re'uven, 135
Sarug, Israel, 67, 171-173, 176-178, 243, 269-270, 293
Schneursohn, Menaḥem Mendel de Lubavitch, 254
Shadal, *véase* Luzzatto, Samuel David
Shalah, *véase* Horowitz, Ishaiah
Shapira, Ḥayim Eleazar, 228
Shapira, Ṣevi Elimelekh, 251
Shim'on bar Yojai, 319
Shim'on ben Shmu'el, 108
Simón el Mago, 59-60, 78, 80
Sioni, Menaḥem, 106-107, 115-116, 126
Spinoza, Benedicto, 23, 29

Taku, Moshe, 101
Tam, Rabenu, 118
Tsikernik, Isaiah Wolf, 256

Vital, Ḥayim, 169

Wulfer, Johann, 213

Yagel, Abraham, 49, 196-199, 200-202, 219-220
Yanai, 87
Yehudah ben Bateirah, 275
Yehudah ha-Levi, 26, 123, 291, 306
Yehudah he-Ḥasid, 82, 97-98, 101, 107, 109, 111, 323, 333
Yeruḥam ben Meshulam, 220-221
Yoḥanan ben Zakai, 69
Yosef de Shushán, 277
Yosei ben Zimra, 70

Zeira, R., 14, 57, 78-80, 94-95, 136, 153, 159, 218, 223, 229, 230, 324